IRÉNIKON

Tome XXV. 2me trimestre 1952.

Le ministère apostolique dans l'œuvre de Saint Irénée.

Les apôtres tiennent une place de tout premier plan dans le mystère de l'Église ; cependant quand on essaie de rassembler les données de notre enseignement théologique traditionnel sur leur ministère, on est déconcerté par le caractère disparate des éléments que l'on recueille. Le rôle propre des apôtres, leurs prérogatives, leur place dans l'économie chrétienne y sont encore ordinairement étudiés avec des visées apologétiques par les diverses disciplines qui peuvent en tirer parti, sans que jamais on les trouve rassemblés en un faisceau cohérent qui en donnerait un tableau d'ensemble. L'inspiration du Nouveau Testament, les notes de l'Église, la primauté du Pontife romain, le magistère, les sacrements sont autant de domaines qui se réclament de l'autorité apostolique, mais qui n'en présentent jamais qu'un aspect ; ce découpage a fait perdre beaucoup de son relief, voire de son importance, à la physionomie propre du ministère des apôtres ; elle a eu d'autre part sa répercussion sur les études de théologie, de patristique qui ont voulu préciser les données de la tradition sur l'origine apostolique de la foi et de la discipline actuelle de l'Église.

L'œuvre de saint Irénée se présentait, tout particulièrement, comme une mine d'une richesse incomparable et, depuis le seizième siècle, la critique y a puisé à pleines mains. Au cours de ces dernières années plusieurs études remarquables ont attiré l'attention sur la valeur des éléments qu'apportait l'évêque de Lyon pour une juste compréhension des origines du magistère

de l'Église[1] ; mais en raison du but qu'ils s'assignaient, ces divers travaux étaient contraints de se limiter à l'étude de l'un des aspects du ministère apostolique. Ce dernier méritait cependant que l'on tentât de brosser un tableau d'ensemble de l'aperçu que nous en donne l'œuvre irénéenne. On sait en effet la place capitale que tiennent les apôtres dans l'*Adversus Haereses* ; l'argument d'origine apostolique y est une des pièces maîtresses de sa dialectique. Quant à la *Démonstration de la Prédication apostolique*, les deux chapitres qu'elle consacre au ministère des apôtres forment au centre de ce petit ouvrage la clef de tout l'exposé ; trois idées s'en détachent au premier plan : la mission des apôtres auprès des Gentils, le dépôt apostolique dans l'Église et l'étroite connexion entre l'Esprit et le ministère apostolique ; ces trois thèmes sont, il est vrai, sous-jacents à toute l'œuvre d'Irénée, mais ils sont énoncés en ces pages brèves et denses (chap. 41 et 42) avec une netteté que l'on ne retrouve pas ailleurs.

I. La Mission des Apôtres auprès des Gentils.

« Disciples de Jésus et témoins de toutes ses bonnes œuvres et de son enseignement, témoins de sa passion, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension au ciel après sa résurrection selon la chair, les apôtres fortifiés par l'Esprit-Saint furent envoyés par lui dans le monde entier pour opérer la vocation des Gentils »[2]. Ce texte qui se présente comme une paraphrase

1. Parmi les études qui ont traité de la tradition apostolique et du kérygme apostolique chez saint Irénée, il faut surtout signaler les travaux de dom B. Reynders sur la *Paradosis* (RTAM 5 (1933) 155-191) et le très bon article de Holstein, *La Tradition des Apôtres chez saint Irénée* (RSR 36 (1949) 229-270) auquel le présent article se réfère à plusieurs reprises.

2. Dém. 41. Éd. Tixeront-Barthoulot, P. O. XII, 749-800. — On ne peut nier la part de contingence historique qui a joué dans la manière dont saint Irénée envisage le ministère apostolique ; il venait d'Asie, terre chrétienne des premiers jours, et avait été en contact avec les anciens qui avaient vu les apôtres. Sa venue en Gaule, à l'autre extrémité de l'empire était pour lui le témoignage tangible de cette œuvre de Dieu parmi les Gentils.

des Actes rapportant les dernières paroles de Jésus aux apôtres [1], accentue délibérément le caractère universaliste du texte de saint Luc. Comme on va le voir, il fait de la mission aux Gentils le premier élément du ministère apostolique.

En premier lieu les apôtres sont les témoins de Jésus et des mystères par lesquels le Seigneur a opéré le salut. Ils sont envoyés comme témoins et ont reçu pour l'accomplissement de leur mission la force du Saint-Esprit.

Ce caractère de témoin qui est celui des apôtres et cette assistance de l'Esprit ont été résumés par saint Irénée dans une expression : la *potestas Evangelii*. Il dit en effet dans la préface du III[e] livre de l'*Adv. Haereses :* « Le Seigneur de tous donna à ses apôtres la puissance de l'Évangile *(potestas Evangelii)*, par laquelle nous connaissons aussi la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu ; à ceux-ci (ses apôtres) le Seigneur a dit aussi : Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise, me méprise, moi et celui qui m'a envoyé » [2].

Pratiquement saint Irénée établit donc l'équivalence entre la mission propre de témoignage qui est celle des apôtres et la *potestas Evangelii* que le Christ leur a conférée. Cette expression de *potestas Evangelii* n'est pas sans ambiguïté ; elle laisse entendre cependant qu'ils ont reçu de Jésus une partie des pouvoirs qui étaient les siens propres ; c'est ce qu'indique Irénée quand il cite : *Qui vos audit, me audit, qui vos contemnit, me contemnit et eum qui misit mc.* Plus qu'une simple participation à l'œuvre du Christ, la *potestas Evangelii* indique que ce sont l'œuvre et l'Évangile du Sauveur qui deviennent la mission propre des apôtres, leur Évangile ; ou plutôt, l'œuvre des apôtres, sera l'œuvre du Seigneur lui-même. C'est cette interprétation que corrobore le texte de la *Démonstration* cité plus haut ; témoins des mystères rédempteurs du Christ, les apôtres les reprennent à leur compte, pour ainsi dire. Ce sont désormais de véritables ambassadeurs qui ont autorité et « pleins pouvoirs », ils tiennent

1. « Le Saint-Esprit va descendre sur vous ; il vous *fortifiera* et vous serez mes *témoins* à Jérusalem, dans toute la Samarie et *jusqu'aux confins du monde* » (Act. 1, 8).

2. L'*Adv. Haereses* est cité d'après l'édition de Massuet, reproduite dans Migne. Pour le livre III, on a utilisé le texte que vient de donner le P. F. Sagnard (Paris, 1952).

la place du Christ pour l'accomplissement d'une œuvre qui est le prolongement de la sienne propre, la vocation des Gentils.

L'idée de la mission des apôtres aux Gentils, dans nos catégories de pensée de chrétiens d'aujourd'hui, nous paraît banale. Elle est cependant de toute première importance et revient souvent sous la plume de saint Irénée. Elle est le leit-motiv de ses deux chapitres sur le ministère apostolique que nous avons déjà cités, et ne fait que développer ce que saint Paul avait déjà exprimé dans l'Épître aux Romains et l'Épître aux Galates. C'est parce que les Juifs ont été rejetés pour avoir refusé la foi que la vocation des Gentils a été possible. Irénée se plaît à souligner le contexte historique apparemment accidentel qui entoure cet appel des non-juifs à la lumière de l'Évangile : « Si les Juifs n'avaient mis à mort le Seigneur, ce qui leur a enlevé la vie éternelle, et n'étaient tombés dans l'abîme de la colère en tuant les apôtres et en persécutant l'Église, nous, nous n'aurions pas pu être sauvés [1] ».

La mission des apôtres s'insère donc dans une disposition nouvelle du plan divin dont il souligne le caractère providentiel comme l'avait fait avant lui saint Paul. Cette mission a été déterminée par le rejet des Juifs et l'appel des païens ; le Seigneur s'était manifesté aux Juifs comme le Messie annoncé par les prophètes, il était sorti du peuple élu, sorti de Jérusalem qui l'avait rejeté. Comme leur maître, les apôtres ont été rejetés ; l'épi une fois mûr, le grain qu'était le Christ et les apôtres s'est répandu dans le monde où il pouvait fructifier, laissant Jérusalem vide comme un fétu de paille [2]. C'est d'ailleurs ce qu'avait prédit le prophète Isaïe « que les apôtres sortiront de la Judée et de Jérusalem pour nous annoncer la parole de Dieu, obligation pour nous aussi bien que pour les Juifs : car de Sion sortira la Loi et de Jérusalem la Parole du Seigneur » [3].

Le Sauveur lui-même a envoyé ses apôtres dans le monde pour y accomplir son œuvre de salut. Encore que libre et en quelque sorte accidentel, le rejet de l'Évangile par les Juifs

1. A. H. IV, 28, 3.
2. A. H. IV, 4, 1.
3. Dém. 86.

a été prévu dans le plan divin ; il était connu d'avance de Jésus qui a préparé et envoyé ses apôtres pour que « dans les derniers temps, lui, la pierre angulaire rassemble en un seul tout et unissent ceux qui sont au loin et ceux qui sont proches, c'est-à-dire la circoncision et l'incirconcision, pour dilater Japhet (le monde païen) et l'établir dans la maison de Sem »[1].

Les apôtres reprennent ainsi le message que le Seigneur destinait aux Juifs et qu'ils ont repoussé, pour le porter aux Gentils, message que saint Irénée résume d'un mot : la Vérité [2] ; la vérité opposée aux spéculations et aux fables des gnostiques, non une vérité abstraite, mais la Vérité subsistante [3], le Christ dont eux, les apôtres, sont les témoins. Ce message, cet Évangile des apôtres est donc identiquement le même que celui du Fils de Dieu.

Jésus a d'ailleurs formé ses apôtres qui sont, selon l'expression de saint Luc que reprend saint Irénée, *ab initio, speculatores et ministri Verbi veritatis* [4] ; ils sont témoins de toutes ses bonnes œuvres et de son enseignement [5] ; et surtout ce qui garantit aux yeux d'Irénée la valeur du ministère apostolique c'est qu'ils sont les premiers à participer à l'Esprit de Jésus, à l'onction du Christ par l'Esprit. C'est là ce qui authentifie leur témoignage [6].

1. A. H. III, 5, 3. « Hic in novissimis temporibus apparens, lapis summus angularis, in unum collegit, et univit eos qui longe, et eos qui prope, hoc est, circumcisionem et praeputium, dilatans Japhet et constituens eum in domo Sem. » Cf. aussi Dém. 42 : « Tels sont donc les fruits produits par la bénédiction de Japhet, c'est la vocation des Gentils, manifestée par le moyen de l'Église, et qui les fait entrer dans la maison de Sem selon la promesse de Dieu. »

2. « Veritatem, hoc est Filii Dei doctrinam » (A. H. III, Praef., III, 5, 2. Dém. 1).

3. « Veritas ergo Dominus noster existens » (A. H. III, 5, 1).

4. A. H. IV, Praef. 3.

5. Dém. 41.

6. « Les apôtres fortifiés par l'Esprit-Saint, furent envoyés par lui (Jésus) dans le monde entier... Les apôtres donc, après avoir distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient eux-mêmes reçu du Seigneur, ont réglé ainsi les choses » (Dém. 41). « Si autem suos in suo adventu proprios apostolos emisit in spiritu veritatis, et non in spiritu erroris ; hoc idem ipsum et in prophetis fecit ». A. H. IV, 35, 2. On notera ici l'ambiguïté des termes *spiritus* et *veritas* ; c'est un procédé cher à Irénée. A la suite de Loofs, MERSCH (*Le Corps mystique du Christ*, Paris, 1936 ; I, p. 330) a noté l'amphibologie du terme *spiritus (pneuma)* chez

Fortifiés par l'Esprit [1], les apôtres vont reproduire parmi les Gentils les gestes du Christ et témoigner par leur sang, à l'imitation de leur maître. Quand Irénée oppose leur témoignage à la prétendue gnose, il se plaît toujours à en souligner l'aspect collectif et unanime ; passant en revue ce que chaque apôtre nous a laissé concernant un point de la foi mis en question par les gnostiques, il marque leur consensus absolu qui pour lui entre seul en ligne de compte. Irénée n'ignore pas les caractéristique propres de chaque apôtre, et tout particulièrement celles de Pierre et de Paul, mais il aime confondre le témoignage de chacun d'entre eux en celui des apôtres pris globalement : la prédication des apôtres [2].

La doctrine des apôtres, c'est leur message commun, l'objet propre de leur mission, ce qu'ils ont apporté aux Gentils : la liberté du Nouveau Testament [3]. Irénée entend par là la libération de la malédiction de la loi, libération destinée d'abord aux Juifs, mais aussi aux Gentils, à tous ceux qui croient dans l'Esprit ; et il fait l'équation entre cette liberté du Nouveau Testament et la Vérité [4]. Les apôtres sont les prédicateurs de la Vérité, (entendez : les prédicateurs du Christ) et les apôtres de la liberté ; et cette liberté est le Christ lui-même.

Envoyés aux Gentils pour leur apporter la Liberté du Christ, c'est d'abord par la prédication, le kérygme, qu'ils accomplis-

saint Irénée. Cette pluralité de sens des mots-clefs du message du salut a été relevée chez saint Jean par Th. Preiss dans son article sur *La Justification dans la Pensée johannique* (*Hommage et Reconnaissance à K. Barth*, Paris, 1946, p. 100) qui lui a attaché une signification toute particulière. O. Cullmann dans son étude sur *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* (Paris, 1951), a montré le parti que l'on pouvait en tirer pour une compréhension profonde du IVe évangile. On retrouve cette même utilisation amphibologique des mots-clefs chez saint Ignace d'Antioche et ce procédé atteste chez Irénée la filiation johannique de sa pensée.

1. Dém. 41.

2. Cf. A. H. III, 3, où l'idée revient constamment, liée à celle de tradition, et passim. Cf. aussi sur la doctrine prêchée en commun par les apôtres : III, 12, 11.

3. A. H. III, 12, 14 : « libertatis novum testamentum dabant (apostoli) his qui nove in Deum per Spiritum Sanctum credebant ».

4. A. H. III, 15, 3 : « qui veritatis fuerunt praedicatores et apostoli libertatis ».

sent leur mission [1]. Ce mot de prédication rassemble chez saint Irénée les divers aspects du ministère prophétique et du ministère apostolique. Mais les apôtres sont pour lui prédicateurs à un titre tout spécial ; le kérygme est chez eux non seulement le fait matériel de prêcher, d'annoncer, mais il englobe toute leur mission, il en est la raison d'être, et toute l'activité apostolique se résumera pour lui dans la prédication, et la prédication du Christ. C'est de la prédication de la Vérité, de l'annonce du Christ que naît l'Église [2], c'est elle proprement qui fait l'Église. Aussi intitule-t-il son petit exposé de la foi chrétienne : la démonstration de la prédication apostolique [3]. Nos mentalités modernes se seraient attendues tout naturellement à ce qu'il parlât d'une démonstration de la Tradition apostolique, et non de la prédication ; mais il faut entendre non pas démonstration des discours des apôtres, de ce qu'ils ont prêché, mais démonstration de l'œuvre apostolique, de ce qui a caractérisé leur mission et leur ministère : la prédication.

On se rendra mieux compte de la richesse de contenu du terme de prédication chez saint Irénée en l'opposant à la notion de foi qu'il implique comme corollaire. La prédication des apôtres pour opérer la vocation des gentils attend la foi comme réponse au kérygme [4]. La foi avait été l'objectif visé par les prophètes auprès du peuple élu. C'était aussi celui de l'évangile

1. Holstein, dans l'article cité ci-dessus, a bien mis en relief par une étude très soigneuse des textes, l'importance de l'aspect kérygmatique de la mission des apôtres et établi les rapports étroits qui existent entre la notion de tradition apostolique et celle de prédication. Cf. spécialement p. 240-259. — Cette importance attachée par saint Irénée au kérygme apostolique n'enlève évidemment rien à l'importance de la vie sacramentelle de l'Église dont les apôtres sont aussi à l'origine comme il le souligne en d'autres passages (cf. A. H. IV, 17, 5 sur l'eucharistie, etc...) mais elle indique bien que, dans la pensée de saint Irénée, les apôtres ont accompli par la prédication quelque chose qui était leur mission propre dont il veut accentuer le caractère original.

2. Dém. 41.

3. La notion de kérygme avait donc au second siècle une extension plus grande que celle que lui attribue E. Descamps à l'époque apostolique ; elle englobe tout le message chrétien : prédication, parénèse et apocalypse (cf. E. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif*, Louvain, 1950, p. 28).

4. A. H. III, 21, 3.

de Jésus. Les prophètes n'ont pas obtenu la réponse qu'ils étaient en droit d'escompter ; le Seigneur lui-même par un mystérieux dessein de Dieu n'a pas été reçu par les siens. Dieu a rejeté son peuple pour appeler les Gentils et il a envoyé les apôtres pour opérer leur vocation. L'objet du kérygme apostolique est donc d'appeler à la foi dans le Fils de Dieu ceux qui n'y étaient par destinés [1]. Cette réponse exigée par la prédication apostolique donne à celle-ci un caractère très concret comme en témoignent les diverses expressions dont se sert saint Irénée : « appeler à la foi dans le Fils de Dieu (cité ci-dessus), annoncer le Fils de Dieu aux hommes qu'il ignoraient, annoncer la venue du Fils de Dieu » [2]; elles font saisir la plénitude [3] de sens que revêt la formule « manifester aux hommes la Vérité » par laquelle il caractérise autre part le kérygme apostolique, et l'on est en même temps frappé par la tonalité fortement dogmatique de ce dernier. Le corps de la vérité [4] qu'annoncent les apôtres n'est pas un système moral drapé dans un mythe comme les fables gnostiques, c'est avant tout l'annonce d'un événement, la foi en un fait : la venue du Christ, la Vérité et la Liberté qu'il nous a apportées [5].

Comme le Christ a donné son Évangile, comme il s'est manifesté et comme il a témoigné de sa mission divine par ses actes et par sa mort rédemptrice, ainsi la prédication des apôtres s'inscrit-elle dans le concret de l'histoire. Elle n'est pas une construction de l'imagination, mais un témoignage rendu par eux dans leurs actes et dans leur mort autant que par leur parole [6].

1. « Nos per Judaeorum caecitatem accepimus salutem : siquidem mors Domini, eorum quidem qui cruci eum fixerunt, et non crediderunt ejus adventum, damnatio est ; salvatio vero eorum qui credunt in eum ». A. H. IV, 28, 3.

2. A. H. III, 12, 7 : « Filium ergo Dei, quem ignorabant homines, annuntiabant apostoli, et adventum ejus ».

3. A. H. III, 5, 2 : « Qui enim ad inventionem missi erant errantium apostoli, et ad visionem eorum qui non videbant, et ad medicinam languentium, utique non secundum praesentem opinionem colloquebantur eis, sed *secundum veritatis manifestationem* ».

4. Dém. 1. Cf. aussi A. H. I, 9, 4, où saint Irénée oppose ce *τῆς ἀληθείας σῶμα* à la caricature qu'en ont faite les gnostiques.

5. A. H. I, 9, 2.

6. A. H. III, 12, 13 ; cf. aussi III, 12, 11.

« La prédication des apôtres répand la foi, l'espérance et la charité, par là ils réalisent ce que les prophètes avaient annoncé d'avance : la vocation des Gentils »[1]. Répandre la foi, dans le Saint-Esprit, c'est là proprement établir l'Église, ainsi que va l'indiquer la suite du texte de saint Irénée. Il s'agit là d'une seule et même œuvre dans l'Esprit-Saint, car la première conséquence de la prédication apostolique est de constituer des croyants par le don du Saint Esprit : « Les apôtres après avoir distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient eux-mêmes reçu du Seigneur, ont ainsi réglé les choses et établi l'Église »[2]. La communication de l'Esprit est, de ce fait, intimement liée à la réception de la prédication des apôtres, à la foi des croyants. C'est cette force de l'Esprit dont ils ont été oints de l'abondance du Christ[3] qu'ils transmettent aux âmes et aux corps de ceux qu'ils purifient par le baptême[4]. Par cette communication de l'Esprit, ils établissent l'Église ; ils transmettent le salut, car l'Esprit est nourriture de vie, et ils livrent à l'Église nouvelle la gnose du salut[5] qui rend parfaits devant Dieu, ceux qui connaissent l'avènement de son Fils[6]. Tous ces termes auxquels un usage séculaire a fait perdre pour nous leur relief originel sont à prendre dans toute la force de leur réalisme étymologique ; gnose, salut, vie, pneuma étaient au second siècle des termes neufs, dont le contenu variait du tout au tout d'une école ou d'une secte à l'autre ; leur emploi chez Irénée prouve qu'il entendait indiquer implicitement que les aspirations que ses contemporains essayaient vainement de satisfaire auprès des philosophes et des maîtres de la prétendue gnose trouvaient une solution efficace (et la seule qui fût), dans le message apostolique.

1. Dém. 41. Cette vocation des Gentils est aussi la « plénitude des temps de l'adoption qu'annoncent les apôtres » (A. H. III, 21, 3). Cf. aussi A. H. III, 12, 14.
2. Dém. 41. — On notera qu'Irénée ne parle jamais de la foi des apôtres ; ceci est en connexion avec leur rôle propre dans l'économie du salut : ils montrent et font naître la foi.
3. Dém. 47.
4. Dém. 41.
5. A. H. IV, 32, 2.
6. A. H. III, 12, 5.

Établissant l'Église, les apôtres confirment les croyants dans leur foi et fondent en eux cette conviction solide qui est dans l'Esprit de Dieu, qui donne la connaissance (gnose) de la vérité [1]. Dans l'établissement de l'Église, ils manifestent ainsi la plénitude de cette *potestas evangelii* qu'ils ont reçu du Seigneur, et l'expression « fortifiés par l'Esprit-Saint » [2] dont Irénée qualifie les apôtres au moment de leur envoi aux Gentils donne raison de la plénitude des dons de l'Esprit qu'il leur reconnaît toujours : perfection de science [3] qui entraîne la perfection morale et la puissance d'accomplir des miracles comme le Christ [4]. Vouloir les égaler, ou même se comparer à eux est une de ces prétentions qui ridiculise les gnostiques [5].

Mais s'il est absurde de vouloir se comparer aux apôtres et rivaliser de sagesse avec eux, il est encore bien plus ridicule de vouloir se comparer à Pierre et à Paul [6]. Irénée qui place la personne des apôtres hors de toute comparaison reconnaît de plus à quelques uns d'entre eux une situation tout à fait privilégiée. Ce sont Jean et surtout Pierre et Paul. De Jean auquel

1. « Sententia firma quae est in Spiritu Dei, qui praestat agnitionem veritatis » (A. H. IV, 33, 7).

2. Dém. 41.

3. C'est à tout moment qu'Irénée se réfère à cette connaissance parfaite que possédaient les apôtres de tout ce qui touche au salut ; cf. par exemple dans la préface du III[e] livre : « la seule vraie foi vivifiante » que les apôtres ont transmise à l'Église ; « la *potestas evangelii* que le Seigneur de tous leur a donnée par laquelle nous pouvons connaître la vérité, c'est-à-dire la doctrine du Fils de Dieu ». Dans le chapitre premier de ce même troisième livre, il insiste par deux fois sur cette gnose parfaite qu'ils ont reçu du Saint-Esprit qui les a remplis de toute science (III, 1, 1) ; cf. aussi A. H. III, 4, 1 ; III, 2, 2, etc...

4. A. H. III, 5, 2. L'argument d'Irénée pour prouver la perfection morale des apôtres est davantage d'ordre théologique que d'ordre historique ; le Seigneur et les apôtres devaient posséder cette santé morale qu'il apportaient à ceux qu'ils venaient guérir de leurs misères et auxquels ils rendaient « l'héritage de l'incorruptibilité ». On remarquera la parenté de ce point de vue avec celui que saint Athanase développe moins de deux siècles plus tard pour prouver aux ariens la divinité du Christ (cf. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ*, 1943, p. 35 et ss.).

5. A. H. III, 1, 1 ; III, 2, 2 ; III, 4, 2 ; III, 12, 7 ; sur l'argument de ridicule chez saint Irénée, cf. : dom B. REYNDERS, *La Polémique de saint Irénée, méthode et principes*. RTAM 7 (1935).

6. A. H. I, 13, 6.

le rattache plus étroitement son origine asiate, il parle volontiers [1] ; quant à Pierre et Paul il leur fait une place à part, non point seulement parce qu'ils ont fondé l'Église de Rome, mais parce qu'il les considère comme doués par excellence du charisme apostolique [2]. Encore qu'il connaisse bien la physionomie propre à Pierre et celle de Paul, Irénée se plait toujours à les associer et souligne que la place de Paul dans l'économie providentielle est aussi importante et tout à fait du même ordre que celle des autres apôtres [3].

Chez tous les apôtres l'œuvre de l'Esprit revêt deux aspects complémentaires qui délimitent exactement leur activité apostolique et en déterminent le caractère. Le premier aspect est actif ; l'Esprit les pousse et tout ce qu'ils entreprennent c'est par lui qu'ils l'opèrent [4]. Le Saint-Esprit est ainsi la source de toute leur activité, l'élément dynamique qui les fait agir. Saint Irénée fait même cette remarque curieuse à propos de saint Paul et que nous avons notée plus haut : « L'Apôtre faisait fréquemment usage de racourcis elliptiques, en raison de la rapidité de son discours, et en raison des impulsions de l'Esprit qui réside en lui... » [5]. On pourrait discuter le sens du mot *Spiritus;* mais l'observation qui a été faite plus haut vaut certainement ici : l'Esprit qui réside en Paul, pour Irénée, c'est bien sûr l'esprit

1. Cf. A. H. III, 1, 1 ; III, 3, 4.
2. « Gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo » (A. H. III, 3, 2).
3. La mention de Paul associé à Pierre dans les origines de l'Église romaine est particulièrement remarquable. Pour Irénée, Paul est déjà d'autre part l'*Apostolus* (A. H. II, 30, 7 ; III, 12, 9), celui auquel revient le titre d'apôtre par excellence et c'est ainsi qu'il cite ordinairement ses épîtres, avec des formules comme : *Apostolus ait* (A. H. II, 22, 2, etc.) ou qu'il mentionne son autorité à côté de celle du reste de l'Écriture, ou de celle du Seigneur : v. g. « ipsam autem causam naturae transgredientium, neque scriptura aliqua retulit, nec Apostolus dixit, nec Dominus docuit » (A. H. II, 28, 7). Sur l'identité de l'apostolat de Paul avec celui des autres apôtres, voir plus loin, p. 137, note 3. Quant à la primauté de Pierre, Irénée n'éprouve pas le besoin de l'expliciter au cours de son exposé, mais elle ressort des textes des Actes qu'il cite fréquemment et des qualificatifs dont il honore les fondateurs de l'Église de Rome (par ex. *gloriosissimis duobus apostolis* de A. H. III, 3, 2).
4. Cf. A. H. III, 1, 1 ; IV, praef, 3.
5. A. H. III, 7, 2.

de Paul, mais c'est aussi le Saint-Esprit qui l'anime, qui fait de lui un tout autre homme, qui guide son discours, le pousse en avant, quitte à ce qu'il trébuche essoufflé par l'impulsion divine. Cette action dynamique de l'Esprit-Saint dans les apôtres rend compte de tout l'aspect constructif de leur œuvre : la vocation des Gentils, la prédication de la foi, l'édification de l'Église [1].

Mais à cet aspect actif est étroitement associé l'aspect passif de l'action de l'Esprit ; c'est l'élément compensateur qui équilibre l'œuvre des apôtres ; le rôle de l'Esprit-Saint est ici d'assister les apôtres pour qu'ils soient des témoins fidèles, qui transmettent tout ce qu'ils ont reçu et uniquement ce qu'ils ont reçu du Seigneur. Il est ainsi impossible que les apôtres n'aient point été des témoins absolument fidèles ; Irénée y tient beaucoup et c'est son gros argument contre la prétendue gnose secrète que les gnostiques auraient hérité des apôtres. Si les apôtres avaient eu quelques secrets, c'est d'abord à ceux qui gouvernent l'Église qu'ils l'auraient révélé [2] ; ils n'ont pas scellé une partie de la vérité « secundum capacitatem audientium », mais ils ont livré tout ce qu'ils avaient reçu. Les apôtres ont agi en cela en toute simplicité ; ils n'étaient jaloux de personne et ce qu'eux-mêmes avaient appris du Seigneur, ils l'ont transmis à tous [3].

II. Le Dépôt apostolique.

En réplique à la fidélité du témoignage apostolique, l'Église a pour mission de garder fidèlement ce dépôt qu'elle a reçu. « Disséminée sur toute la terre jusqu'aux extrémités du monde, comme si elle ne résidait qu'en une seule maison, elle garde diligem-

1. Ce rôle actif de l'Esprit dans les apôtres se manifeste à travers toute leur mission comme nous le notons à plusieurs reprises au cours de cet article. C'est sous la conduite de l'Esprit qu'ils pourvoient à tous les besoins de l'Église présents et à venir. Cf. : « Spiritu providentes » (A. H. IV, praef., 3), et tous les endroits où Irénée parle de l'assistance de l'Esprit aux apôtres (A. H. III, 1, 1 ; Dém. 41).

2. A. H. III, 3, 1. « Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quae seorsum et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. »

3. A. H. III, 14, 2.

ment cette prédication et cette foi qui sont son Credo [1]. Irénée prend la peine de nous en redire ici les articles essentiels et il insiste par deux fois sur cette dispersion de l'Église à travers le monde qui persévère dans la même foi [2]. Elle est bien l'Église des Nations, celle qu'avaient annoncée les prophètes et qui devait naître de la volonté du Seigneur exprimée à ses apôtres : « Enseignez toutes les Nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit ». Répandue dans le monde entier, elle garde avec diligence [3] la même foi, celle qu'elle a reçu du kérygme apostolique, c'est ce qui fait sa force immense contre l'incohérence des doctrines gnostiques. Cette idée impressionne tellement saint Irénée, qu'il y revient tout au cours de ses livres de l'*Adv. Haereses.* : « L'Église qui à travers le monde entier a reçu des apôtres une base de départ solide *(firmum initium)*, persévère dans leur unique et même doctrine sur Dieu et son Fils » [4]. Il n'y a qu'un seul enseignement apostolique hérité du Christ et cette unique doctrine est le garant de la constance de la foi de l'Église.

Qu'est-ce à dire que l'Église garde la foi qu'elle a reçue des apôtres ? Il ne s'agit pas d'une gnose qui serait l'apanage de quelques privilégiés. Saint Irénée se plaît à souligner que ce sont tous les fidèles, même les plus humbles, les barbares, qui

1. « *Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανόν, καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον, κτλ...* » (A. H. I, 10, 1) ;

« *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα, καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ Ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα. καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει, καὶ διδάσκει, καὶ παραδίδωσι, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη.* » (A. H. I, 10, 2).

Cette liaison étroite entre la prédication des apôtres et le symbole de foi de l'Église universelle, dans la pensée d'Irénée, n'a peut-être pas été assez remarquée. Sur le contenu symbolique de A. H. I, 10, 1, cf. dom B. CAPELLE, *Les Origines du Symbole romain*, RTAM 1930 (2).

2. Cf. note précédente et aussi A. H. II, 9, 1 ; III, 4, 1-2 ; III, 12, 7 ; III, 24, 1-2 ; et V, 20, 1.

3. « *Ἐπιμελῶς φυλάσσει* ». (A. H. I, 10, 2. Cf. II, 9, 1-2).

4. A. H. III, 12, 7.

portent inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit, la foi apostolique [1].

C'est pourquoi « il ne faut pas chercher la vérité autre part que dans l'Église, où les apôtres l'ont déposée » [2], la Vérité, c'est le Christ, le kérygme des apôtres.

Ici intervient la notion d'Église apostolique qui comporte comme corollaire celle de la succession apostolique. On vient de noter que l'Église ce sont tous les fidèles ; mais cette Église qui englobe l'ensemble des croyants se compose de diverses églises locales parmi lesquelles il distingue les églises les plus anciennes fondées par les apôtres. C'est à ces dernières qu'il faut recourir s'il y a une petite difficulté dans l'Église [3]. Et parmi ces églises, on sait qu'Irénée en cite deux qui lui sont particulièrement connues : Éphèse et Rome. « L'Église d'Éphèse a été fondée par Paul ; Jean ensuite y a résidé et elle est ainsi le témoin véridique de la tradition des apôtres » [4].

Rome de son côté jouit d'une prérogative spéciale, ayant été fondée par Pierre et Paul [5]. Quelle que soit en effet l'interprétation

1. A. H. III, 4, 2 : « Cui ordinationi (traditionis) assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. »

2. « Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere ; cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis » (A. H. III, 4, 1). Sur la Vérité, cf. plus haut p. 117.

3. « Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est ? » (A. H. III, 4, 1).

4. A. H. III, 3.

5. Voici le texte de A. H. III, 3, 2 : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentiam, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. »

que l'on adopte pour les quelques lignes si discutées par lesquelles Irénée affirme la primauté de cette Église, on peut cependant admettre dans les perspectives qui nous occupent ici, les trois points suivants :

Tout d'abord Rome jouit d'une certaine priorité sur les autres Églises, indiquée nettement par le *potentiorem* (ou *potiorem*) *principalitatem ;* d'autre part cette priorité est en relation avec son origine pétrinienne et paulinienne, qui en fait la *maxima*, l'*antiquissima* et l'*omnibus cognita ecclesia.* Enfin toute l'Église, c'est-à-dire les fidèles de l'univers entier doivent *convenire* avec elle.

On a épilogué sur *eos qui sunt undique*, souvent avec une arrière-pensée de juridiction universelle reconnue à l'Église qui possède cette *potentiorem principalitatem*, et l'on n'a peut-être pas assez remarqué l'importance du mot *fideles* [1]. Celle-ci risquait en effet de passer inaperçue, car le mot latin *fideles* appelle immédiatement pour nous la traduction : les fidèles, le terme le plus vague pour désigner les membres de l'Église ; alors que pour saint Irénée *fideles* avait un sens très fort ; pour le saisir, il est nécessaire de le mettre en relation avec l'*annuntiatam hominibus fidem* de la phrase précédente. Pour confondre les hérétiques, saint Irénée se propose d'énumérer les successions de l'Église la plus grande et de la plus ancienne, et bien connue de tous, fondée à Rome et établie par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul, elle qui détient la tradition apostolique et la foi annoncée aux hommes qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques.

Notons tout d'abord la juxtaposition de la tradition apostolique et de la « foi annoncée aux hommes qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques ». On peut sans doute admettre que le *et* est l'équivalent de *id est*, et que par cette foi Irénée donne ce qu'il entend par tradition apostolique [2].

1. Les *fideles* sont ceux qui vivent de la foi, qui puisent au riche trésor de l'Église, au breuvage de vie de la tradition apostolique (III, 4, 1 : ut omnis quicunque velit, sumat ex ea (l'Église) potum vitae).

2. Les observations de Holstein dans son article cité ci-dessus nous y autorisent. La tradition, c'est le kérygme, mais vu sous l'angle de la transmission.

Être « fidèle » *(fidelis)*, c'est avoir reçu cette foi inscrite dans les cœurs par l'œuvre du Saint-Esprit ; ce rapprochement avec le chapitre qui suit s'impose [1] ; il fait comprendre ce que représente chez saint Irénée cette notion de foi apostolique qui parvient jusqu'à nous par la succession des évêques. Être fidèle, c'est croire au Christ et porter le salut inscrit dans le cœur par le Saint-Esprit, sans encre ni papier, et c'est garder avec soin l'antique tradition que les apôtres ont déposée en plénitude dans l'Église, ce riche dépôt (*depositorium*, on traduirait mieux, peut-être : entrepôt).

Un dernier point à noter pour bien comprendre ce rôle modérateur attribué par Saint Irénée aux Églises apostoliques et à Rome au premier chef, c'est la portée exacte du *qui sunt undique fideles* et sa résonnance avec le *multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt* [2]. Ici comme en d'autres passages Irénée fait allusion implicitement non seulement à l'expansion géographiquement universelle de l'Évangile, mais à ce caractère que possède l'Église, d'être l'Église des Gentils [3]. Si saint Irénée souligne : les foules nombreuses des barbares, de ceux qui croient au Christ, c'est pour marquer qu'il s'agit non seulement des barbares au sens moderne du mot, mais des nations les plus diverses [4]. L'idée de la vocation des Gentils est en effet partout sous-jacente dans son œuvre et particulièrement au rôle qu'il

1. Cf. p. 126, note 1, où le texte est cité.

2. *Ibid.* — Cf. aussi A. H. IV, 36, 8, où l'idée de l'universalité du kérygme apostolique est intimement liée à celle de la vocation des gentils.

3. C'est ce que confirme un texte comme A. H. IV, 4, 1. La première Jérusalem (quae jugum in se servitutis portaverat) a été abandonnée au profit de la nouvelle qui a été « semée » à travers le monde entier : « *Εἰς ὅλην οὖν τὴν οἰκουμένην τοῦ καρποῦ αὐτοῦ διεσπαρέντος, εἰκότως ἐγκατελείφθη* (Jérusalem), *καὶ ἐκ μέσου ἐγένετο τά ποτε μὲν καρποφορήσαντα καλῶς (ἐξ αὐτῶν γὰρ τὸ κατὰ σάρκα ὁ Χριστὸς ἐκαρποφορήθη, καὶ οἱ ἀπόστολοι)*... »

4. Il y a très probablement dans cette insistance de saint Irénée à souligner que l'Église compte de très nombreux fidèles parmi les barbares une pointe qui vise les gnostiques et le mépris qu'ils affichaient à l'égard des chrétiens ordinaires. Le P. de Lubac a noté que Clément d'Alexandrie « conservant après sa conversion le vocabulaire des Grecs, qui s'était déjà imposé à Philon, puis à Tatien, désignait encore la doctrine de Moïse et le christianisme lui-même sous le nom de « philosophie barbare » (H. de Lubac, *Histoire et Esprit, L'Intelligence des Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 56).

attribue aux apôtres. La lecture de la *Démonstration* le montre clairement ; les apôtres ont été envoyés aux Gentils ; c'est à eux que leur prédication est adressée et c'est dans les Églises qu'ils ont fondées parmi eux qu'ils ont laissé le dépôt de la tradition. Les fidèles, ceux des Gentils qui ont reçu leur prédication, qui croient au Christ, portent ce salut et cette tradition apostolique inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit. Il y a donc un échange constant dans la vie de la foi entre les Églises modératrices et l'ensemble des croyants groupés en Églises locales [1]. Par ce ralliement *(convenire)* de chaque Église particulière, et de l'ensemble des fidèles autour des églises apostoliques et au premier chef de l'Église de Rome, se perpétue l'œuvre des apôtres au milieu des Gentils.

Telle semble bien être en effet la signification de la succession apostolique (ou plutôt *des successions* [2]) chez saint Irénée ; les catégories théologiques qui ont servi de cadre aux controverses apologétiques au cours des derniers siècles ont fait coïncider trop exclusivement dans notre esprit l'idée de succession apostolique, avec celle d'une succession au sens juridique du mot, qui apparenterait la succession apostolique à celle d'une succession de dynastie souveraine, ou de succession notariale, avec les idées corollaires de droits acquis, d'héritage et d'obligations.

Cette acception du mot succession paraît bien avoir été étrangère à saint Irénée, tout au moins dans le présent contexte [3],

1. C'est ce qu'a bien noté le P. FLOROVSKI dans son article : *Le Corps du Christ vivant*, p. 40-41 (*La Sainte Église universelle, confrontation œcuménique*, Paris, 1948).

2. Noter cet emploi du pluriel pour désigner la succession des évêques sur un même siège. Dans A. H. III, 3, 2, le premier « successiones » se rapporte à toutes les Églises (omnium ecclesiarum enumerare successiones), mais le second désigne la succession des évêques sur le siège de Rome (per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos). Cf. A. H. III, 2, 2.

3. Cf. l'origine de l'argument de succession dans cette troisième partie : « pro sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis Ecclesia percepit » (A. H. III, praef.) et cette *sola vera ac vivifica fides* qui est la tradition, l'Église l'a reçue des apôtres et elle est gardée dans les églises depuis les apôtres par les successions des presbytres : « Cum autem ad eam iterum traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur provocamus eos (les gnostiques) » (A. H. III, 2, 2) et aussi III, 3, 3.

car le rôle essentiel des évêques successeurs des apôtres est justement de maintenir le contact avec les apôtres (et non de se substituer à eux), d'établir cette chaîne ininterrompue garant de la pureté et de l'authenticité du message transmis.

Dans le passage III, 4, 1-2, *sequi ordinem traditionis*, c'est bien entrer en contact *avec les apôtres*, par la chaîne de ceux qui leur ont succédé. Là se limite toute l'affirmation de saint Irénée, mais de là aussi découle toute sa vigueur.

Là se limite en effet toute son affirmation, car il marque nettement, bien qu'implicitement que les notions d'apôtre et d'évêque ne se recouvrent pas ; les évêques ne sont pas les apôtres [1]. Si le rôle des apôtres comportait un aspect passif ; transmettre le salut aux Gentils, sans rien ajouter ; le rôle des évêques en comporte un beaucoup plus accentué et leur initiative en est d'autant restreinte. Autrement dit la succession apostolique n'est pas établie au bénéfice des évêques qui régissent aujourd'hui les Églises, mais au bénéfice de toute l'Église [2], au bénéfice des croyants qu'elle met en contact direct avec les apôtres et leur tradition. Elle est le bien de l'Église qui la possède, et non celui de l'évêque qui la dirige ; ce sont les Églises qui ont la succession apostolique, et dans la pensée de saint Irénée les évêques successeurs des apôtres la détiennent en tant qu'ils dirigent une Église qui peut prouver qu'elle se rattache aux apôtres. Ce point de vue nous est assez peu familier, mais il souligne que saint Irénée envisageait avant tout l'Église-corps-du-Christ, fondée par les apôtres, comme un seul tout, un seul organisme animé par l'Esprit-Saint, l'évêque ayant sa raison d'être à cause de

1. C'est ce que n'a pas vu clairement le regretté dom G. DIX (*Jurisdiction in the early Church*, dans *Laudate* 16 (1938), p. 174, n. 1) ; il n'a pas remarqué que saint Irénée donnait la liste des évêques de Rome *ab apostolis*, c'est-à-dire à partir de Pierre et de Paul, tant dans A. H. I, 27, 1 que dans III, 3, 3. Quant à l'argument de critique textuelle qui selon lui ressort de l'« évidence des manuscrits » il est loin d'être contraignant ; Massuet qui tenait la position opposée disait lui aussi « nihil clarius ! ».

2. Cf. les textes cités p. 129, note 3 ; dans le texte de la préface du livre III, il s'agit de « la foi qui est la seule véritable et la seule vivifiante, que l'*Église* a reçu des apôtres et qu'elle distribue à ses enfants ». Et au chapitre 2, c'est *dans les Églises* qu'est gardée la tradition qui vient des apôtres, et cette tradition est gardée dans les Églises par les successions des presbytres : « Traditionem quae per successiones presbyterorum *in Ecclesiis* custoditur ».

l'Église, et celle-ci trouvant dans la succession de ses évêques à partir des apôtres la garantie de la pureté de la tradition dont elle vit [1].

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression de saint Irénée : l'Église *nourrit* de tels presbytres [2] (qui peuvent se rendre le témoignage de Paul), si l'évêque distribue à la famille de Dieu qui lui est confiée la nourriture de vie [3], ce pouvoir il le tient de l'Église qui l'a reçu des apôtres, et c'est en ce sens que l'Église « le nourrit ».

Les apôtres ont déposé leur richesses dans l'Église en plénitude, c'est-à-dire chez les fidèles, chez les croyants ; tous ceux qui le veulent peuvent y puiser le breuvage de la vie [4]. De ces richesses du salut, les successeurs sont les gardiens [5] car la tradition des apôtres leur a été commise.

Il est curieux de noter de la sorte à quel point les apôtres sont pour saint Irénée un centre de référence absolu. C'est à eux que le Christ a confié cette mission de fonder l'Église, et c'est d'eux que les évêques tiennent la tradition. Ils ont été institués par le Christ et demeurent encore aujourd'hui les dépositaires authentiques du salut. Quand il transcrit ses listes épiscopales, Irénée ne songe pas à les faire remonter au Christ comme à leur origine première ; il s'arrête aux apôtres, signifiant par là qu'ils sont le point d'insertion nécessaire du salut dans le monde.

Si saint Irénée n'assimile point la mission des évêques à celle des apôtres, il n'empêche qu'il reconnaît à ceux là des prérogatives hors pairs qui proviennent justement du fait que c'est à eux qu'est confié le dépôt apostolique. On a dit plus haut la place qu'il faisait à l'Église de Rome parmi les Églises apostoliques, « elle qui détient la tradition qui vient des apôtres et la

1. « *Τῇ αὐτῇ τάξει, καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ, ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.* Et est plenissima haec ostensio, unam et eamdem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate » (A. A. III, 3,3).

2. « *Ἀνατρέφει ἡ Ἐκκλησία* » (A. H. IV, 26, 5).

3. A. H. IV, 26, 5.

4. A. H. III, 4, 1.

5. *Ibid.*

foi annoncée aux hommes » ; tradition et foi qui sont parvenues jusqu'à nous par la succession des évêques, de ceux de Rome et de toutes les églises apostoliques.

Ces évêques jouissent en effet du charisme de vérité [1] ; charisme qu'ils ont reçu de façon certaine selon la volonté du Père, par la succession de l'épiscopat. C'est celui d'être dans l'Église les serviteurs fidèles qui distribuent la nourriture à la famille de Dieu ; d'être les docteurs dont parle Paul [2]. A ce charisme est lié la vraie gnose qui nous est transmise depuis les apôtres, l'*archaion systema* de l'Église à travers le monde, sa constitution qui remonte aux origines, le caractère, le signe distinctif du corps du Christ [3].

Les apôtres voulaient en effet que leur successeurs fussent parfaits et irrépréhensibles en toute chose concernant le salut ; et c'est pourquoi il leur laissait le magistère, pour éclaircir les petites difficultés qui pourraient surgir [4]. Les évêques exercent leur magistère sur le dépôt livré à l'Église par les apôtres ; ce dépôt qui fait toute la richesse de l'Église, c'est la tradition, la foi annoncée aux hommes par les apôtres et gardée par l'Église. Il comprend les écrits apostoliques, mais ceux-ci n'en sont qu'un aspect, et saint Irénée sait que la prédication apostolique vivante est antérieure aux écrits des apôtres. Il pense même qu'il est possible de vivre dans l'Église et de croire, sans être capable de connaître les Écritures ; tels sont les barbares qui portent cette foi inscrite dans leur cœur par le Saint-Esprit [5].

Ces considérations jettent quelques lumières sur la place exacte qu'Irénée attribue aux Écritures apostoliques. Les apôtres ont d'abord prêché ; c'était le premier élément de leur mission :

1. A. H. IV, 26, 2. « Quapropter eis qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus ; qui cum episcopatus successione, charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt ».

2. A. H. IV, 26, 5.

3. Agnitio vera (Γνῶσις ἀληθής) est apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status (τὸ ἀρχαῖον τῆς 'Εκκλησίας σύστημα) in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt » (A. H. IV, 33, 8).

4. A. H. III, 4, 1, et aussi III, 3, 1.

5. A. H. III, 4, 2.

faire naître la foi parmi les Gentils, y établir l'Église. « Ensuite dit saint Irénée, par la volonté de Dieu, ils nous ont alors livré dans les Écritures ce qu'ils avaient prêché, ce qui devait être le fondement et la colonne de notre foi »[1]. Non que les Écritures soient en elles-mêmes, à elles seules et isolément le fondement et la colonne de la foi. Elles ne le sont que comme manifestation de la tradition ; nous dirions aujourd'hui que c'est l'Écriture lue dans l'Église et interprétée par elle qui est le fondement [2] de la foi. C'est cela la tradition, le riche dépôt apostolique. L'origine apostolique des Écritures fait d'ailleurs tout leur prix ; elles sont la prédication des apôtres transmise à l'Église. Prédication et Écritures sont deux aspects de la même tradition apostolique vivante dans l'Église ; quand il le faut, saint Irénée les distingue, mais dans son esprit elles sont constamment sur le même plan et ne forment qu'une unique réalité ; c'est l'œuvre des apôtres (il dirait presque que ce sont les apôtres eux-mêmes) encore vivante et présente aujourd'hui parmi nous [3].

Les saintes Écritures, tout comme le kérygme des apôtres, forment donc un tout collectif ; toutes transmettent le même message de salut et le même Christ. Irénée les utilise indifférem-ment et il aime à montrer ce consensus absolu de toutes les Écritures apostoliques contre les prétentions gnostiques.

Sa tendance est toujours de tout ramener à l'unité, de centrer tout le système chrétien sur l'Église qui possède en plénitude le dépôt apostolique ; là résident la solidité et la force de son argumentation. L'Église vivante est pour lui la mère du croyant

1. A. H. III, 1, 1. J. N. Bakhuizen van den Brink (dans une conférence faite à Chevetogne en 1951) et Holstein ont montré les relations étroites de la prédication apostolique et de la tradition, de la tradition et des Écritures ; ils ont le mérite d'avoir bien souligné qu'il ne s'agissait que d'aspects différents d'une unique réalité qui est le message apostolique. D. van den Eynde dans son ouvrage pourtant si remarquable à tant d'égards : *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la Littérature patristique des trois premiers siècles*, avait trop opposé les notions de tradition et d'Écriture chez saint Irénée sans voir les connexions intimes qui les reliaient (cf. p. 261-262). Voir aussi en ce sens Dém. 6 et A. H. III, 5, 1 ; IV, 26, 5 ; IV, 33, 8.

2. III, 4, 1.

3. Cf. Holstein, *art. cit.*, p. 268-270.

qui lui dispense sa nourriture et sustente sa vie [1]. En établissant l'Église, les apôtres y ont déposé l'Esprit-Saint, ou plutôt selon l'expression de saint Irénée, « après avoir eux-mêmes distribué et communiqué aux croyants cet Esprit-Saint qu'ils avaient reçu du Seigneur, les apôtres ont réglé ainsi les choses, ils ont établi l'Église » [2]. L'Église désormais possède cet Esprit-Saint, et saint Irénée proclame en réponse aux gnostiques : *Ubi enim Ecclesia, ibi Spiritus Dei ; ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*. Pour participer à cet Esprit, il faut être de l'Église être nourri à son sein de la vie divine et boire à la fontaine très limpide qui jaillit du corps du Christ. C'est cette vie de la foi que l'Église distribue à ses enfants ». « Ce don qu'est notre foi, qui la rajeunit sans cesse a été fait à l'Église pour qu'animant la création, elle vivifie tous ceux de ses membres qui le recevront. En lui réside la communication du Christ qu'est le Saint-Esprit, les arrhes de l'incorruptibilité, le soutien de notre foi et l'échelle de notre ascension vers Dieu » [3]. On trouve en raccourci dans ce beau texte la pensée de saint Irénée sur le rôle de l'Église dans la marche spirituelle du chrétien, dans son ascension vers Dieu et sa divinisation par l'Esprit, et l'on voit avec quelle force il lie la vie spirituelle de l'individu et son appartenance à l'Église fondée par les apôtres ; cette synthèse est tout à fait remarquable et donne la clef de sa spiritualité (s'il est permis d'employer pour un auteur du second siècle ce mot chargé d'individualisme et d'analyse psychologique). La vie chrétienne, la vie de l'Église, la vie dans l'Esprit sont pour lui une unité dont les aspects divers ne se peuvent comprendre que les uns par les autres [4]. Le kérygme que les apôtres ont

1. A. H. III, 4, 1 ; III, 24, 1.

2. Dém. 41.

3. A. H. III, 24. 1. Ce beau chapitre mériterait d'être cité en entier car il donne une synthèse complète de la conception que saint Irénée se fait de l'Église. Le P. Florovsky, dans l'article cité plus haut, l'a bien compris. C'est sur ce chapitre que devrait se baser une étude un peu complète de la spiritualité irénéenne.

4. « In Ecclesia enim, inquit (Apostolus), posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et universam reliquam operationem Spiritus : cujus non sunt participes omnes, qui non concurrunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et

transmis à l'Église est un ; il est animé par l'Esprit-Saint et en lui réside le salut chrétien. Qu'on le considère en tant qu'il affecte un individu ou qu'il affecte toute l'Église, en tant qu'enseignement ou en tant qu'Écriture, il s'agit toujours d'une unique réalité, c'est l'Esprit de Dieu que les apôtres ont donné à l'Église et qui y agit sans cesse ; car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là réside l'Église et toute grâce.

III. L'Apostolat dans le Plan du Salut.

Cet exposé du rôle des apôtres dans la fondation de l'Église et du kérygme apostolique dans la vie de la communauté des croyants par l'œuvre de l'Esprit, invite à étudier enfin chez Irénée la place du ministère apostolique dans l'ensemble du mystère chrétien.

Saint Irénée conçoit le plan du salut comme une grande histoire, l'histoire des gestes de Dieu ; cette histoire se déroule par étapes [1] ; le Verbe de Dieu et le Saint-Esprit s'habituent à demeurer parmi les hommes en une suite de théophanies qui préparent leurs venues définitives [2]. Ainsi l'histoire est elle divisée

omnis gratia ; Spiritus autem veritas ; quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem : sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur : rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur » (A. H. III, 24, 1).

1. Ce sont là les « économies » du Père et du Fils (A. H. IV, 33, 7-8). O. Cullmann a souligné, à juste titre « qu'aucun théologien, pour ainsi dire, n'a reconnu aussi nettement qu'Irénée, que le message chrétien est indissolublement lié à l'histoire du salut, et que l'œuvre rédemptrice et historique de Jésus-Christ est située au milieu d'une ligne qui va de l'Ancien Testament au retour du Christ » (*Christ et le Temps*, Paris, 1947, p. 40). Par contre on ne peut admettre avec cet auteur que chez Irénée : « la ligne du salut tend si fortement vers sa fin, qu'il n'est plus suffisamment tenu compte du temps intermédiaire compris entre la Résurrection et le retour du Christ » (p. 40, n. 2, cf. aussi p. 103). Bien au contraire ce que nous appelons l'« après » tient chez lui une place considérable ; c'est tout le mystère de la vocation des Gentils qui constitue la mission propre des apôtres et de l'Église des Gentils.

2. A. H. III, 17, 1 ; IV, 12, 4 ; III, 6, 1-2.

par l'Incarnation du Verbe en un *avant* et un *après* qui sont tous deux organiquement centrés sur cette venue du Christ.

Avant, c'est l'époque de la préparation et l'économie ancienne de la première alliance. C'est durant cette période que se situe le ministère des prophètes qui annoncent *(praeconant, annuntiant)* [1], non que le fait d'annoncer soit pour saint Irénée leur privilège exclusif, comme l'a montré Holstein, mais le terme caractérise leur fonction par défaut : ils ne font qu'annoncer ; toute leur mission est tendue vers l'avenir ; elle est d'élever les yeux et les cœurs de leurs contemporains au-dessus des réalités du moment, vers le Christ qui va venir. Les prophètes ne révèlent pas, ne livrent pas, ils annoncent, Seul le Christ révélera [2], lèvera le voile de l'Ancien Testament.

Après le Christ vient l'œuvre des apôtres qui fondent l'Église. Il est bon de noter à nouveau ici ce rôle quasi intermédiaire des apôtres, chargés par le Christ d'établir l'Église. Dans le panorama qu'il déploie de l'histoire du salut, saint Irénée mentionne ordinairement la trilogie : prophètes, Christ, apôtres [3]. Mais il y joint souvent un quatrième élément intimement lié au troisième, l'Église. « L'Église croit » ce que les apôtres ont livré [4], elle « offre à ses enfants ce que les apôtres ont transmis partout (la prédication de la vérité, règle de notre salut) » [5]. Elle est enfin le fruit de ce plan salvifique de Dieu. On a vu plus haut que dans la pensée de saint Irénée, l'œuvre de l'Église n'était pas réellement distincte de celle des apôtres. Elle n'en est que le prolongement, l'épanouissement normal et il n'y a bien en fin de compte que trois moments dans l'histoire du salut : *l'avant* où prêchent les prophètes, la *venue* du Christ et l'*après* où les apôtres établissent l'Église [6].

On est en droit de se demander cependant si le fait que les apôtres sont envoyés aux Gentils n'imprime pas à la vision irénéenne de l'économie du salut un caractère particulier. A vrai

1. Cf. HOLSTEIN, *art. cit.*, 250-259.
2. Cf. A. H. II, 30, 9.
3. *Ibid.* et aussi p. ex. II, 35, 4 ; III, 17, 4 ; Dém. 41 ; 86 ; 98.
4. « Quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credit ». A. H. II, 30, 9.
5. Dém. 98.
6. Dém. 41.

dire il n'envisage jamais l'hypothèse dans laquelle les Juifs auraient reçu du Christ le salut qui leur était offert ; au contraire, il s'attache à montrer que cette vocation des Gentils n'est pas un événement inattendu, mais qu'il a été annoncé par les prophètes et qu'il est dans la logique même de leur ministère [1]. Il n'en reste pas moins que cette vocation des Gentils, conséquence du rejet par les Juifs du salut qui leur était offert, est pour saint Irénée un grand mystère. C'est, à son point de vue, ce qui a déterminé concrètement la mission propre des apôtres et la physionomie de l'Église, fruit de la bénédiction de Japhet, qui le fait entrer et habiter dans la maison de Sem [2].

C'est donc encore dans la seule perspective de la vocation des Gentils que la mission des apôtres prend sa pleine signification. Elle explique le rôle tout à fait particulier du ministère apostolique, celui de la fondation de l'Église, de l'Église des Gentils, de l'Église universelle.

Ainsi sans l'économie du salut les apôtres ont-ils en face des prophètes une place très nettement marquée et dont le caractère institutionnel ressort vigoureusement [3]. Ce qui ne

1. Dém. 42 : « Par la voix des prophètes, le Saint-Esprit a annoncé d'avance que tout cela serait ainsi, afin d'affermir la foi de ceux qui adorent Dieu en vérité. »

2. *Ibid.* et A. H. III, 5, 3.

3. Nous reprenons ici la terminologie du pasteur J. L. LEUBA (dans son ouvrage : *Institution et Événement*, Paris, 1950) mais sans pouvoir faire nôtres ses conclusions. Chez Irénée comme dans tout le christianisme primitif, Institution et Événement, loin de s'exclure, sont deux aspects complémentaires d'une même réalité, à savoir la présence du Saint-Esprit dans son Église et dans ceux qui ont reçu mission de la paître. On ne peut pas dire avec M. Leuba citant WAGENMANN *(Die Stellung des Apostels Paulus neben den 12 in den ersten 2 Jahrhunderten)* que « chez Irénée, Paul est apôtre, mais ne fait toutefois pas partie des apôtres, qu'il est une autorité apostolique, mais a besoin d'une légitimation » (*Institution et Événement*, p. 82). Paul est apôtre comme les autres et se séparer de Paul, c'est se séparer du « conventus apostolorum » (A. H. III, 15, 1) mais Irénée ne se pose jamais la question de savoir s'il fait partie des douze, le nombre duodécimal des apôtres ne se rapportant pas à l'apostolat parmi les Gentils, mais au royaume messianique et à l'eschatologie qui avait cours parmi les Juifs et qui ne reprendra sa signification qu'à la fin des temps. RENGSTORF a montré dans les articles « *'Απόστολος* » et « *Δώδεκα* » du *T. W. N. T.* de KITTEL, que l'expression « les Douze » a dans le Nouveau Testament une signification nettement eschatologique. Après le rejet définitif du message chrétien par Israël, il n'est plus jamais

veut pas dire d'ailleurs qu'Irénée considère la prophétie comme appartenant seulement à un passé périmé. Les prophètes de l'Ancienne Loi ont eu leur rôle : annoncer et préparer la première venue du Christ ; ils ont été de plus les auxiliaires de la prédication apostolique ; grâce à eux, dit saint Irénée, les apôtres convertissaient plus facilement. Ils avaient en effet préparé le terrain, en montrant le type des réalités célestes, préfigurant par des images ce que devait être l'Église.

Mais ce que saint Irénée se plait à souligner constamment, c'est la convergence du ministère prophétique et du ministère apostolique ; elle est le fondement de toutes ses démonstrations [1] et l'on sentira toute l'importance qu'il y attache dans les lignes qu'il consacre à Jean-Baptiste :

« Le Seigneur a dit de Jean-Baptiste qu'il était plus qu'un prophète ; tous les autres prophètes, en effet, ont annoncé la venue de la Lumière du Père ; ils ont désiré être dignes de voir celui qu'ils annonçaient ; Jean comme les autres l'a annoncé, mais en même temps il l'a vu alors qu'il venait ; il l'a montré et il a persuadé à beaucoup de croire en lui, en sorte que lui-même a eu le rang et de prophète et d'apôtre ; il est de fait bien plus

question des Douze, mais des apôtres. L'importance du nombre duodécimal de ceux que Jésus avait choisi et à laquelle semblait tenir tellement la première communauté de disciples, disparaît dès lors que les apôtres sont envoyés aux Gentils. Le rejet d'Israël et la prédication de l'évangile aux Gentils marque une étape capitale dans l'économie du salut telle que la présente les Actes. Le nombre duodécimal des apôtres perd alors toute importance temporelle pour se reporter sur une vision eschatologique du Nouvel Israël et de la Jérusalem céleste (cf. Apoc. 21). C'est dans cette perspective que se situe encore la pensée d'Irénée, mais cette manière de voir n'a pas survécu au premier âge patristique. Chez saint Augustin, par exemple, on retrouve bien les Douze associés à l'idée du jugement des derniers temps, mais la distinction profonde entre les douze (qui ont une signification eschatologique) et les apôtres (qui sont envoyés aux Gentils) a totalement disparu (cf. *Enarr. in Psalm.*, LXXXVI, 4).

1. Cf. les textes cités p. 136, note 3, et bien d'autres encore. « Firma est autem et non ficta, et sola vera, quae secundum nos est fides (quae in Filium Dei est), manifestam ostensionem habens ex his Scripturis, quae interpretatae sunt illo modo, quo praediximus ; et Ecclesiae annuntiatio sine interpolatione. Etenim apostoli, cum sint his omnibus vetustiores, consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni » (A. H. III, 21, 3).

qu'un prophète, car il y a d'abord les apôtres et ensuite les prophètes »[1].

Jean-Baptiste est donc apôtre parce qu'il a montré celui qui venait et qu'il y a fait croire la multitude. Ce texte curieux et qui veut rendre raison de la place éminente que le Christ a attribuée au Précurseur, nous fait ici toucher du doigt cette convergence du ministère apostolique et du ministère prophétique. Il nous montre en même temps la situation hors pair qu'Irénée reconnaissait à l'apostolat dans le plan du salut. L'apôtre est celui qui annonce le Christ et qui le montre. C'est celui qui fait naître la foi par sa prédication. On retrouve donc à travers ce texte plusieurs des caractéristiques essentielles de l'apostolat relevées précédemment.

La convergence externe du ministère prophétique et du ministère apostolique centrée sur le Christ et son message s'explique par l'action continue d'un élément interne qui organise le plan du salut et donne à l'histoire humaine sa signification rédemptrice, l'œuvre du Saint-Esprit.

En parlant du ministère apostolique et de ses caractéristiques, puis en décrivant la vie de l'Église fondée sur la tradition des apôtres, nous avons déjà eu l'occasion de constater le rôle central que jouait le Saint-Esprit dans la théologie de saint Irénée ; mais on ne peut se faire une idée exacte de ce rôle du Saint-Esprit auprès des apôtres et de l'Église, que si l'on perçoit bien que l'Esprit est la clef de sa vision de l'histoire chrétienne. C'est lui qui « dès le début s'est trouvé mêlé à tous les plans de Dieu vis-à-vis des hommes »[2]. Et saint Irénée ajoute, pour résumer cette action souveraine de l'Esprit dans tous les desseins divins : « c'est lui qui juge tout homme, mais lui n'est jugé par personne »[3].

Tant l'*Adversus Haereses* que la *Démonstration* insistent sur l'action de l'Esprit dans l'œuvre du Salut : « C'est un seul et

1. A. H. III, 11, 4.

2. « Talis discipulus vere spiritalis recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus, et futura renuntiavit, et praesentia ostendit, et praeterita enarrat, judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur » (A. H. IV, 33, 1).

3. *Ibid.*

même Esprit qui a annoncé par les Prophètes quelle serait la venue du Seigneur, qui a interprété correctement ce qui avait été prophétisé correctement ; lui-même a annoncé par les apôtres que la plénitude des temps de l'adoption était arrivée et que le Royaume des cieux s'approchait et qu'il demeurerait parmi les hommes qui croiraient en l'Emmanuel qui est né de la Vierge »[1]. Et dans le passage du livre III, déjà plusieurs fois cité, saint Irénée marque que cette constance de l'œuvre de l'Esprit explique la constance de la prédication de l'Église héritière du salut ainsi préparé au cours des étapes de cette histoire *per initia et medietates et finem*[2]. Héritière de ce salut, l'Église est devenue par les apôtres héritière du Saint-Esprit lui-même, en sorte que l'Esprit est en elle et qu'elle est dans l'Esprit[3].

* * *

Ces considérations sur le ministère apostolique auprès des Gentils, sur le dépôt apostolique dans l'Église et sur la place des apôtres dans le plan du Salut, à travers l'œuvre de saint Irénée permettent de tirer quelques conclusions.

La toute première qui s'impose à l'esprit, c'est l'originalité du ministère apostolique, comparé aux autres fonctions dans l'Église ; pour saint Irénée, l'apostolat est une réalité unique ; la mission des apôtres qui ont prêché aux Gentils ne s'est produite qu'une fois ; on ne peut donc rien lui comparer. On a noté d'autre part que ce caractère en quelque sorte imprévu et accidentel du ministère apostolique vient justement du fait que ce sont les Gentils qui sont bénéficiaires de l'œuvre rédemptrice du Christ qui était primitivement destinée aux Juifs. On pourrait donc dire à juste titre que l'apostolat est réellement pour saint Irénée un « événement », une intervention providentielle de Dieu qui, par un dessein mystérieux modifie le plan primitif du salut et prolonge l'œuvre rédemptrice du Christ et l'avènement du Royaume dans le ministère apostolique pour la vocation des Gentils et l'établissement de l'Église.

1. A. H. III, 21, 4 ; cf. aussi IV, 1, 1 ; IV, 33, 1 ; Dém., 41-42.
2. C'est le thème de tout le passage de A. H. III, 24, 1, cité plus haut.
3 *Ibid.*

Cette unicité du ministère apostolique donne aussi son caractère particulier à la succession apostolique telle que la comprend saint Irénée, aux Écritures et à la Tradition. La fonction de chacune d'elles dans l'Église est à la fois dynamique et statique ; elle est de témoigner d'une norme de foi, comme aussi de maintenir vivant dans l'Église le kérygme apostolique. C'est avec les apôtres, avec la prédication des apôtres, avec la foi qu'ont transmise les apôtres qu'est en contact le croyant et qu'est en contact toute l'Église, par la succession apostolique, par le magistère des évêques, par les Écritures et la Tradition.

Enfin, ainsi que nous l'avons noté à plusieurs reprises, c'est par le Saint-Esprit que se maintient vivant dans l'Église ce kérygme apostolique. C'est par lui que le croyant et que toute l'Église est en contact avec les apôtres. C'est lui de plus qui relie l'œuvre des apôtres à l'économie de l'ancienne Alliance ; c'est lui qui est descendu sur le Christ et par le Christ sur toute la multitude des croyants, c'est enfin lui qui est présent aux diverses étapes de l'histoire du salut comme il est présent au cœur de chacun des fidèles. « Il est l'habit nuptial de notre vocation à laquelle les apôtres nous convient »[1].

D. E. LANNE.

1. A. H. IV, 36, 6.

Le Baptême et l'Église.

A propos des « Vestigia Ecclesiae » [1]

De quelle façon et dans quelle mesure le baptême est-il une pierre de cet édifice qu'est l'Église ? A cette question, nous essaierons d'apporter une réponse à la fois historique et doctrinale, en limitant néanmoins notre recherche à la période patristique. L'essentiel de la position actuelle de l'Église est, en effet, acquis avec saint Augustin.

La légitimité de la question que nous posons ici n'est pas à démontrer. L'une des définitions les plus traditionnelles et les plus satisfaisantes de l'institution ecclésiale n'est-elle pas *Fides et sacramenta ?* En s'insérant dans un ensemble organique, chaque article de foi et chaque sacrement collaborent à constituer l'Église. Ce point de doctrine élaboré au cours des siècles dans des circonstances très différentes de celles qui sont les nôtres, a été ramené au centre des préoccupations théologiques par un document récent du Comité central du Conseil œcuménique.

I. Les « Vestigia Ecclesiae ».

Réuni à Toronto en juillet 1950, ce comité a été amené à serrer de plus près la nature et l'autorité du Conseil œcuménique. La résolution adoptée par l'assemblée d'Amsterdam (1948) répondait certes déjà à un certain nombre de questions. Mais comme l'existence même du Conseil en suscitait sans cesse de nouvelles, il importait d'y répondre en fournissant un fondement doctrinal plus résistant parce que plus précis. Dans ces perspectives, la déclaration de Toronto chercha à clarifier la notion

1. Un autre aspect du problème du baptême a été abordé dans *Le baptême et la foi*, paru dans *Irénikon*, 1950, t. XXIII, pp. 387-405 (à propos des positions respectives de Karl Barth et d'Oscar Cullmann sur le pédobaptisme.)

de Conseil œcuménique, d'une part, en établissant ce qu'il n'est pas et, d'autre part, en relevant certains présupposés positifs.

C'est dans le cadre de cette dernière partie qu'est abordé le problème qui nous intéresse. Après avoir déclaré dans le quatrième point que « le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai et plein sens du terme », la déclaration, abordant le cinquième point, poursuit : « Les Églises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Églises des éléments de la vraie Église ». A cette affirmation, présentée sous forme de thèse, est jointe l'explication suivante : « On enseigne généralement dans les diverses Églises que les autres possèdent certains éléments de l'Église véritable, appelés dans certaines confessions *vestigia Ecclesiae*. Ces éléments sont : la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures et l'administration des sacrements »[1].

1. Remarquons d'abord que le document de Toronto ne se place pas à proprement parler sur le plan de l'unité chrétienne. S'il détermine des conditions, ce sont uniquement celles qui sont requises pour participer au Conseil œcuménique. Or celui-ci n'est et ne peut être une Église ou une super-Église. Les éléments cités ci-dessus ne constituent donc pas l'ensemble des réalités qui font l'Église. Le Comité central se borne simplement à souligner qu'aucune Église membre ne peut porter sur une autre un jugement purement négatif, même lorsqu'elle est persuadée être l'unique Église. La position de Toronto est donc nettement différente de toutes celles qui cherchent ou ont cherché à établir les conditions sacramentelles et doctrinales minima pour une union des confessions chrétiennes.

La problématique des *Vestigia* doit donc être distinguée avec soin de celle des points fondamentaux de Calvin et de certains de ses disciples. On sait que le réformateur de Genève, malgré les exigences de sa pensée, n'entendait pas faire d'une orthodoxie contrôlée jusque dans le moindre détail la condition

1. Le document de Toronto a été publié en traduction française dans *Foi et vie*, 1951, janvier-février, t. XLIX, pp. 73-81.

sine qua non de l'appartenance à l'Église : il faisait le partage du principal et du secondaire. « Nous ne devons, écrit-il dans l'*Institution*, rejeter nulle assemblée laquelle entretienne [le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements], combien qu'elle soit sujette à plusieurs vices. Qui plus est, il y pourra avoir quelque vice ou en la doctrine, ou en la façon d'administrer les sacrements, qui ne nous devra point du tout aliéner de la communion d'une Église. *Car tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte.* Il y en a aucuns dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter, non plus que d'arrêts ou de principes de la chrétienté... Il y en a d'autres lesquels sont en dispute entre les Églises, et néanmoins ne rompent pas l'unité d'icelle » [1]. Il y a donc, aux yeux de Calvin, des dissensions qui ne sont pas essentielles et ne sauraient, dès lors, rompre l'unité de l'Église [2].

On sait que cette distinction calvinienne — apparentée à la théorie des *adiaphora* de Mélanchton — a été reprise, amplifiée et organisée en un corps de doctrine par Pierre Jurieu. Les points fondamentaux, estime ce dernier, peuvent constituer la base d'une ecclésiologie saine. Voici comment il s'en explique dans sa controverse avec Nicole : « L'Église renferme dans son unité toutes les communions chrétiennes, qui retiennent les vérités fondamentales » [3]. Par cette expression, Jurieu entend certains principes généraux de la religion chrétienne dont la foi explicite est nécessaire pour être sauvé et pour être appelé chrétien. Parmi ces vérités, il cite : l'existence de Dieu, son unité, le devoir de l'adorer, l'existence de la révélation, la Bible reçue comme livre divin, Jésus-Christ considéré comme Messie et Fils éternel de Dieu, la rédemption des hommes par la mort du Christ... [4]. En fait ces articles essentiels sont tenus par toutes les grandes confessions chrétiennes [5]. En opposition avec ces articles princi-

1. *Institution*, IV, 1, 12.

2. Fr. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, pp. 236-237.

3. Pierre Jurieu (1637-1713), *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, 1688, p. 494.

4. *O. c.*, p. 495.

5. Contre Nicole qui lui signalait qu'il faudrait, dès lors, inclure dans l'Église toutes les sectes qui se disent chrétiennes, Pierre Jurieu précise :

paux, les points non fondamentaux, sur lesquels les confessions peuvent s'affronter sans détruire l'Église se rangent dans trois catégories : l'explication des mystères, les conséquences qui se tirent de ces mystères, et enfin les vérités théologiques qui ne sont pas essentiellement liées avec les principes [1].

De cette distinction entre points fondamentaux et non fondamentaux Pierre Jurieu tire la conclusion : « L'Église n'est point enfermée dans une confession unique » [2]. Cette conclusion seule nous permet déjà de constater combien la façon d'aborder le problème à Toronto est différente de celle du pasteur français. Alors que les points fondamentaux supposent l'unité de l'Église constituée par delà les frontières des confessions séparées, les *vestigia ecclesiae*, sans préjuger de la solution du problème, n'imposent à aucune confession de renoncer à se considérer (éventuellement) comme l'Église unique.

2. Pour comprendre exactement la portée du document de Toronto, une seconde remarque s'impose : la notion de *vestigia ecclesiae* ne recouvre pas exactement celle, mieux connue dans le protestantisme, de *signa Ecclesiae*. Sur ce point, la déclaration du Comité central n'est guère explicite [3]. Il y a tout lieu de penser cependant que cette distinction n'était pas absente de l'esprit des rédacteurs, même s'ils n'ont pas estimé devoir en faire mention en termes exprès. Le choix de l'expression *vestigia Ecclesiae* exprime suffisamment dans quelle continuité doctrinale se situe leur pensée.

Certes, cette nuance peut ne pas apparaître à une lecture insuffisamment attentive. Le commentaire optimiste et dyna-

« J'ai dit nettement et peut-être cent fois dans *Le vrai système de l'Église*, que par les communions qui composent l'Église, j'entendais premièrement celles qui retiennent les trois symboles de l'Église, dans le sens des six premiers conciles appelés généraux. Secondement que j'entendais des communions étendues, subsistantes, et qui ont été depuis plusieurs siècles et qui sont encore » (*O. c.*, p. 563).

1. *O. c.*, p. 496.

2. *O. c.*, au début de la préface (non paginée).

3. Quoique par un biais différent, ce point est touché dans une note du P. Congar sur l'ensemble de la question : *A propos des « Vestigia Ecclesiae ». Théologie catholique. Les Réformateurs*, dans *Vers l'unité chrétienne*, janvier 1952, n. 39, pp. 3-5.

mique qui encadre les affirmations rapportées plus haut pourrait, en effet, laisser supposer que la simple existence de ces « éléments » leur confère une certaine authenticité et légitimité. La déclaration dit en effet : « Le Mouvement œcuménique repose sur la conviction que l'on doit suivre des « traces ». Loin, de les mépriser comme n'étant que des éléments de la vérité, les Églises devraient s'en réjouir et y voir des signes d'espérance, marquant la voie vers une unité véritable. Que sont, en effet, ces éléments ? Non pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre » (IV, 5). Notons immédiatement que cet optimisme est maintenu dans des limites nettement définies par une courte phrase qui rappelle que « des questions peuvent et doivent être posées quant à la validité et à la pureté de l'enseignement et de la vie sacramentelle » (*Ibid.*).

L'énoncé des « éléments de la vraie Église » pourrait lui aussi faire hésiter sur leur portée précise. A première vue, « la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures et l'administration des sacrements » semblent n'être qu'une transposition littérale de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg :* « Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* ». De cet enseignement de l'Évangile et de cette administration des sacrements, Mélanchton a fait, dans la suite, les marques de l'Église visible, marques qu'il appelle tantôt *signa* et tantôt *notae Ecclesiae* [1]. Néanmoins aucune confusion n'est possible : il ne s'agit pas en effet de n'importe quelle prédication et de n'importe quelle activité cultuelle. L'usage des adverbes *pure* et *recte* l'indique très clairement. Mais si le pur Évangile et l'administration correcte des sacrements sont propres à l'Église telle que la voit le réformateur allemand, ni Luther ni Mélanchton ne vont jusqu'à nier l'exis-

1. « Concedimus enim quod hypocritae et mali in hac vita... sint membra Ecclesiae secundum externam societatem *signorum Ecclesiae*, hoc est, verbi, professionis et sacramentorum » (*Apologia*, art. 7 et 8, n. 3, *Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche*, Göttingen, 1930, p. 234). « Et addimus *notas :* puram doctrinam evangelii et sacramenta » (*Ibid.*, art. 7 et 8, n. 20, p. 238). « Et Ecclesiam esse scimus apud hos, qui verbum Dei recte docent et recte administrant sacramenta » (*Ibid.*, art. 14, n. 27, p. 297).

tence de certains restes de christianisme dans l'Église de Rome [1]. Cette dernière ne se présente pas à leurs yeux comme une donnée purement négative.

Bénéficiant de cette première élaboration théologique, Calvin et ses disciples purent exprimer avec de plus précision les facteurs d'authenticité et d'inauthenticité dans les éléments possédés en commun par la Réforme et la « Papauté ». Sur ce point la *Confession de foy* de 1559 est très éclairante. Elles accepte les notes de l'Église telles que Luther et Mélanchton les avaient définies : « Nous croyons qu'il convient (de) discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraye Église. Nous disons donques suyvant la parole de Dieu, que c'est la compagnie des fidèles, qui s'accordent à suyvre icelle parole, et la pure religion qui en dépend » [2]. Dès lors, là où la vie communautaire extérieure ne répond plus en aucune façon à ces notes, il faut conclure à son inexistence pure et simple comme Église : « Sous ceste croyance nous protestons que là où la parole de Dieu n'est receue, et (où) on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église » [3]. Néanmoins, malgré la réprobation dont elle est l'objet, la « Papauté » échappe à cette condamnation sans appel : « Il reste encore quelque petite *trace d'Église* en la Papauté, et mesme... la substance du Baptesme y est demeurée » [4]. Le rapport de l'Église, telle que la *Confession* la voit, à l'Église romaine est donc celui de la « vraye Église » à une « petite trace d'Église ». Nous sommes en présence ici, en termes explicites, de la doctrine des *vestigia Ecclesiae*, que la *Confession de foy* a héritée de Calvin [5].

1. L'attitude décidée contre tout anabaptisme en est un signe incontestable.

2. Article 27, *Bekenntnisschriften... der reformierten Kirche*, éd. Niesel, Zollikon-Zurich, s. d., p. 72.

3. Art. 28, *ibid.*, p. 72.

4. Dans le même article, *ibid.*, p. 73.

5. Le texte principal de Calvin est le suivant : « Nous ne nions pas que les papistes aujourd'hui n'aient *quelques traces* qui leur sont demeurées par la grâce de Dieu de la dissipation de l'Église (superesse ex dissipatione *vestigia Ecclesiae* inter eos)... Afin que son alliance y demeurât (en France, Italie, Allemagne et autres pays), il a voulu que le baptême y soit demeuré

Ce petit aperçu historique montre clairement que l'usage même de l'expression « *vestigia Ecclesiae* » écarte toute possibilité de confusion avec les « *signa ecclesiae* ». *Vestigia Ecclesiae* a une

pour témoignage d'icelle alliance : lequel d'autant qu'il est ordonné et consacré de sa bouche, retient sa vertu malgré l'impiété des hommes. Semblablement il a fait par sa providence, qu'il y demeurât aussi d'*autres reliques* (deinde sua providentia effecit ut *aliae quoque reliquiae* exstarent, ne Ecclesia prorsus interiret)... Et combien que pour se venger de l'ingratitude des hommes qui avaient méprisé sa parole, il ait permis qu'il se fit une horrible ruine (horribilem quassationem ac disjectionem permiserit), toutefois il a voulu qu'il y demeurât encore *quelque portion de reste*, pour monument et enseigne que le tout n'était aboli (ab ipsa quoque vastatione *semirutum aedificium* superesse voluit).

« Pourtant quand nous refusons d'octroyer simplement aux papistes le titre d'Église, nous ne leur nions pas du tout qu'ils aient quelques Églises entre eux (non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur) : mais nous contendons seulement du vrai état de l'Église, qui emporte communion tant en doctrine qu'en tout ce qui appartient à la profession de notre chrétienté... De là il appert que nous ne nions point que les Églises sur lesquelles (le Pape) domine par sa tyrannie, ne demeurent Église : mais nous disons qu'il les a profanées par son impiété... tellement que Jésus-Christ y est à demi enseveli... Pour conclusion, je dis que ce sont Églises : premièrement en tant que Dieu y conserve miraculeusement les reliques de son peuple *(populi sui reliquias)*, combien qu'elles y soient pauvrement dispersées. Secondement en tant qu'il y reste quelques marques de l'Église *(aliquot Ecclesiae symbola)* : principalement celles desquelles la vertu ne peut être abolie, ni par l'astuce du diable, ni par la malice des hommes. Mais parce que de l'autre côté, les marques *(notae)* que nous avons principalement à regarder en cette dispute en sont effacées, je dis qu'il n'y a point droite apparence d'Église *(legitima Ecclesiae forma)*, ni en chacun membre (*unumquemque coetum)*, ni en tout le corps *(totum corpus)* » (*Inst.*, IV, 2, 11 et 12).

Il est intéressant de noter que c'est du texte II Thess., II, 4 (sur l'Antéchrist qui prend place dans le temple de Dieu), que Calvin tire un argument scripturaire pour établir que la « Papauté » est restée Église. L'argument polémique est ainsi retourné. Voir à ce sujet (en plus de *Inst.*, IV, 2, 11 et 12, cité plus haut) : *Inst.*, IV, 7, 25 ; *Épître à Sadolet* (CR, t. 5, col. 403) ; *Vera Ecclesiae reformandae ratio* (CR, t. 7, col. 610) ; *Épître à Socin*, 7 déc. 1549 (CR, t. 13, col. 485-486). Ce dernier texte contient une précision intéressante : ces restes d'Église ne sont pas seulement des individualités chrétiennes dispersées dans la « Papauté », mais de réels restes *de la société organisée* : « Quod Ecclesiae reliquias manere in Papatu dico, non restringo ad electos, qui illic dispersi sunt : sed ruinas dissipatae Ecclesiae exstare intelligo ».

Cette doctrine calvinienne implique par le fait même qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans l'existence de l'Église. Celle-ci a continué d'exister quoique sous de faux pasteurs : « Non abs re contendimus, ita saeculis aliquot laceratam et dissipatam fuisse Dei ecclesiam, ut destituta fuerit

nuance péjorative, qu'une théologie œcuménique loyale rend d'ailleurs indispensable. Quelle que soit la situation confessionnelle dans laquelle on se trouve, toute valeur intrinsèque reconnue dans une autre confession se trouve nécessairement affectée par l'absence de communion. L'expression *vestigia Ecclesiae*, dans la mesure où elle évoque l'idée de ruine, insinue que l'élément commun a perdu de ses qualités natives et est comme abîmé et déformé [1].

3. Après ces notes qui situent les *vestigia* par rapport aux « points fondamentaux » et aux *signa Ecclesiae*, il reste encore un aspect à examiner : les *vestigia* sont-ils des fragments de réalité ou ne seraient-ils que de simples indices ou rappels, de simples renvois à la réalité de l'Église ? Un exemple montrera que cette distinction n'est pas inutilement subtile Aux yeux d'un théologien orthodoxe, l'eucharistie des Vieux-catholiques est un *vestigium Ecclesiae* dans le premier sens de l'expression. En effet, toutes les conditions qui en assurent la *réalité* y sont rassemblées : le rite respecte tout l'essentiel du sacrement, la messe est célébrée par un prêtre qu'un évêque, inscrit dans la succession apostolique, a validement consacré. Par contre, il n'en va plus ainsi lorsque le même théologien considère la Sainte-

veris pastoribus. Contendimus nihil minus quam pastores fuisse, qui hunc honoris titulum sibi arrogarunt... Nos certe non negamus semper fuisse Dei ecclesiam in mundo » (*Vera Ecclesiae reformandae ratio*, l. c.). Tout en reconnaissant la continuité de l'Église, Calvin qualifie de faux pasteur sceux qui détenaient cette place et qui étaient désignés par la succession apostolique telle que l'entend le dogme catholique. La vraie succession apostolique réside dans la fidélité à la doctrine des apôtres (*Ibid.*, col. 611).

1. « Tous les morceaux de vie qu'on voulait prendre d'elle (de l'Église), une fois séparés de l'ensemble, commencent, sous l'action du principe de dissidence, à se défaire et à se corrompre » (Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, t. I, Paris, 1941, p. 53). On trouve un enseignement plus ou moins parallèle chez Calvin qui, tout en reconnaissant la valeur du baptême reçu dans la « Papauté » (au point qu'il en interdit formellement le renouvellement), affirme néanmoins que le baptême y est « corrompu » et « profané » par la bénédiction préalable de l'eau et par les rites secondaires : insalivation, imposition du sel, chrismation, luminaire... Voir à ce sujet : *Sermon 200 sur Deut. XXXIV* (CR, t. 29, col. 227) ; *Homélie 59 sur I Sam., XVI*, (CR, t. 30, col. 171) ; *Sermon 6 sur Daniel VI* (CR, t. 41, col. 386) ; *Sermon 23 sur Daniel IX* (CR, t. 41, col. 564).

Cène des calvinistes. Certes, ici encore, il se trouve en présence d'un rite qui reproduit extérieurement l'institution de l'eucharistie par le Christ, mais ce qui assure la réalité au sacrement fait ici défaut : le pasteur qui célèbre ne dispose pas du pouvoir ministériel. Dans ce second cas, on peut sans doute encore parler de *vestigium Ecclesiae,* mais uniquement à titre d'image, de similitude. Aux yeux du théologien susdit, la Sainte-Cène est un rite semblable à l'eucharistie, mais qui se distingue de la réalité comme le tableau se distingue de son modèle. Toutefois cette similitude ne peut pas être considérée par le théologien orthodoxe comme une non-valeur : il y a là une recherche qui, inconsciemment, tend à l'unité. Néanmoins si l'on estime que *vestigium* peut s'appliquer à ce second cas, il importe de souligner que c'est dans un sens radicalement différent : dépouillé de toute consistance objective ce n'est pas une pierre d'un édifice, ce n'est pas un fragment de réalité, mais uniquement une valeur psychologique qui oriente (paradoxalement peut-être) vers la plénitude réelle.

A ce sujet, nous aimerions poser une question. En faisant abstraction du *contenu* (au sujet duquel les divergences sont profondes), pouvons-nous dire qu'*au point de vue formel* nous entendons la même chose lorsque, cherchant à définir l'Église comme société visible, la théologie catholique cite : *Fides et sacramenta,* et la théologie protestante rappelle les termes de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg :* « In qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta » ? De part et d'autre, nous sommes en présence de termes équivalents : *Fides (Evangelium)* et *Sacramenta,* mais sommes-nous en droit d'affirmer que ces termes occupent la même place dans nos définitions respectives ? La difficulté réside dans le fait que le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements sont habituellement présentés, du côté protestant, comme les *signa* ou *notae* de l'Église, alors que du côté catholique *Fides et sacramenta* apparaissent au contraire comme les éléments constitutifs de l'Église. Chez saint Thomas d'Aquin, par exemple, le rapport à l'Église est exprimé en termes extrêmement forts : « *Ecclesia constituitur, fabricatur, fundatur, consecratur, per*

fidem et sacramenta »[1]. Chacun des articles de foi et chacun des sacrements prend place dans une réalité institutionnelle et visible qui s'identifie avec ce complexe de moyens de grâce. Cette position confère à la définition : « *Ecclesia, id est fides et sacramenta* » une densité très grande.

Certes, le fait de confier à la prédication de l'Évangile et à l'administration des sacrements, le rôle de notes ou de signes, n'exclut en aucune façon un rôle plus profond, plus intérieur, plus « constitutif ». Mais la théologie protestante contemporaine est-elle prête à aller jusque-là ? La réponse à cette question est importante à nos yeux pour l'appréciation de la portée des *vestigia Ecclesiae* comme formule théologique. Comme les *vestigia Ecclesiae* ne peuvent être que la prédication de l'Évangile et les sacrements dans un état dégradé, partiel et appauvri, il importe de déterminer la valeur que l'on accorde à la forme parfaite de cette catégorie théologique. On n'ignore pas, en effet, que l'expression, sans être utilisée dans la théologie classique, rejoint cependant certaines de ses préoccupations. Des théologiens de valeur ont essayé de montrer comment hors de l'Église, l'Église est néanmoins en formation [2]. Mais cette problématique ne peut rejoindre celle du Mouvement œcuménique que dans la mesure où par *Vestigia Ecclesiae* on entend, de part et d'autre, des restes réels et pas seulement des indices ou signes atténués [3].

Cette enquête préalable précise, pensons-nous, la question que nous posions au début de cet article et détermine dans quel sens notre recherche peut s'insérer dans la problèmatique contemporaine des *vestigia Ecclesiae.*

II. La controverse baptismale.

Pendant la période patristique, la question se posait dans les termes suivants : celui qui a reçu le baptême au sein de l'hérésie

1. *Ecclesia constituitur, fabricatur* (IV *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1 ; III, q. 64, a. 2, ad 3), *fundatur* (IV *Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5), *instituitur* (I, q. 92, a. 3), *consecratur* (*In Joan.*, XIX, lect. 5, n. 4). Cfr M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 85, et p. 35.

2. Cfr Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, pp. 43-55.

3. A ce point de vue, l'expression calvinienne *Reliquiae* serait à préférer à *Vestigia*.

doit-il être soumis à nouveau au rite de l'initiation ? A cette question on a répondu différemment, et d'une façon parfois très nuancée, selon les lieux et les époques. Nous étudierons d'abord la controverse baptismale entre le pape saint Étienne et saint Cyprien qui pose la question à l'Église entière, pour aborder ensuite les deux traditions grecque et latine [1].

Avant la controverse baptismale, nous n'avons que peu de témoignages sur cette importante question. Deux textes, l'un de Clément d'Alexandrie l'autre de Tertullien, abordent le sujet pour la première fois aux environs de l'an 200.

Le texte de Clément est trop bref pour qu'on puisse en tirer des conclusions bien nettes. Il dit simplement que le baptême des hérétiques n'est pas une « eau de la maison » ni une « eau légitime » (*Strom.*, I, 19). Comme le contexte est plutôt étranger à cette phrase, il est difficile de déterminer la portée exacte de cette affirmation. Peut-on conclure que Clément ne regardait pas ce baptême comme valable ? Fallait-il rebaptiser ? Les documents qui nous restent ne nous permettent pas de trancher ce débat [2].

Tertullien, dans un texte du *De baptismo*, est plus net : il ne peut reconnaître le baptême des hérétiques, parce que ces derniers n'ont ni notre Dieu, ni notre Christ, ni par conséquent notre baptême. Puisqu'ils n'ont pas ce sacrement comme il faut l'avoir, ils ne l'ont pas du tout. Dès lors, ils ne peuvent recevoir un

1. BIBLIOGRAPHIE : En dehors des articles consacrés au *Baptême* dans DTC et DDC, signalons l'article du P. D'ALÈS, *Baptême des hérétiques*, dans DAA, ainsi que les articles *Ketzertaufe* dans PRE (Bonwetsch) et *Ketzertaufstreit* dans RGG (H. KOCH). L'ouvrage fondamental sur la question reste cependant aujourd'hui encore le livre de Johann ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, Mayence, 1901. Citons également un important article de H. VON SODEN, *Der Streit zwischen Rom und Carthago über die Ketzertaufe*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1909, t. XII.

2. Clément d'Alexandrie utilise ici un passage du livre des *Proverbes* qui n'existe que dans la version des LXX : « Ainsi tu iras au travers de l'eau étrangère, et tu franchiras un torrent étranger. Abstiens-toi de l'eau étrangère, ne bois pas de la source étrangère, afin que tu vives longtemps, et que des années de vie te soient surajoutées » (*Prov.*, IX, 18). Ce passage est utilisé par Firmilien dans *Ep.* 75, 23. Même référence dans la lettre collective du concile de Carthage tenu pendant l'automne de l'année 255 (Cfr *Ep.*, 70, 1).

baptême qu'ils ne possèdent pas. Et le tout est mis en connexion avec le fait que les hérétiques sont étrangers à la communion de l'Église [1]. Tertullien ne dit pas expressément qu'il faut rebaptiser les hérétiques, mais c'en est la conclusion logique.

Il est plus formel dans une œuvre postérieure, que le P. d'Alès date des années 217 à 222, dans laquelle il déclare que l'hérétique qui demande à entrer dans l'Église doit être considéré purement et simplement comme un païen [2]. En toute rigueur de termes, l'affirmation de Tertullien ne vaut que pour la secte montaniste, à laquelle il appartenait à l'époque. Toutefois nous n'avons aucune raison sérieuse de croire que l'usage montaniste fut différent de celui de l'Église catholique en Afrique. D'autant plus que ce texte est pratiquement contemporain d'un synode africain réuni par Agripinus aux environs de 220 et qui, d'après Cyprien (*Ep.*, 71, 4 ; *Ep.*, 73, 3), aurait tranché dans le sens du renouvellement du baptême. La position de Tertullien nous introduit donc déjà de plain-pied dans la théologie de Cyprien.

Vers la même époque, il faut signaler deux autres synodes tenus respectivement à Iconium et à Synnada. Le second ne nous est connu que par un texte de Denys d'Alexandrie cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, 7). Sur le premier, nous possédons également la lettre de Firmulien de Césarée (*Ep.* 75 parmi les lettres de Cyprien) : « L'hérétique... ne peut baptiser ni exercer aucune action sanctifiante et spirituelle, puisqu'il est étranger à la sainteté spirituelle et sanctifiante. C'est ce que, il y a longtemps, dans une assemblée tenue à Iconium en Phrygie, et où se trouvaient des évêques venus de Galatie et de Cilicie, et des autres provinces voisines, nous avons résolu de soutenir énergiquement et de faire valoir contre les hérétiques, levant ainsi le doute où étaient quelques-uns à ce sujet » (*Ep.*, 75, 7). Le synode de Synnada se prononça dans le même sens.

1. « Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis agnoscere quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est non idem. Ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem cun rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur : ita nec possunt accipere, quia non habent » (*Bapt.*, 15). Cfr A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, pp. 329-330.

2. *De pudicitia*, 19.

C'est à cela que se résume l'acquis essentiel avant le grand débat entre Rome et l'Afrique. On touche donc à la question vers l'année 200, mais celle-ci ne devient à proprement parler objet de décisions officielles sur le plan local et régional, qu'une vingtaine d'années plus tard, pour se révéler au milieu du IIIe siècle, comme un problème intéressant l'ensemble de la chrétienté. En effet, vers la fin de sa vie, le pape Étienne ira jusqu'à menacer d'exclure de sa communion les évêques Helenus et Firmilien, ainsi que les Églises de Cilicie, de Cappadoce, de Galatie et des peuples circonvoisins, qui continuaient à rebaptiser les hérétiques [1].

La controverse baptismale proprement dite, qui devait opposer deux hommes remarquables, fut très brève. Elle coïncide à peu près avec le court pontificat du pape Étienne (12 mai 254-2 août 257). On connaît les faits : comment le pontife romain, avec toute l'autorité que lui conférait son siège, intervient dans une controverse qui n'opposait au point de départ que des évêques d'Afrique. Alors que Cyprien défend énergiquement la thèse anabaptiste, le pape, avec non moins de vigueur, interdit la réitération de tout baptême conféré par les hérétiques. Mais dépassons les événements historiques : ce sont les arguments respectifs qui nous intéressent au premier chef.

L'argument principal de Cyprien est de nature ecclésiologique : « *Baptisma quod non nisi uni et soli ecclesiae datum sit* ». Le baptême a été donné à l'Église et n'existe qu'en elle (*Ep.* 73, 10). La raison profonde en est que l'Église est le seul lieu du salut. Cette doctrine chez Cyprien est extrêmement ferme et ne souffre aucune exception. Il trouve, par exemple, un argument a fortiori en faveur de la non-valeur du baptême des hérétiques dans le fait que le baptême du sang subi en dehors de l'Église ne confère pas la gloire et la couronne du martyre : « Que si le baptême même de la confession publique et du sang répandu ne peut profiter à l'hérétique du point de vue du salut, attendu qu'il n'y a point de salut hors de l'Église (« *quia salus extra ecclesiam non est* »), à combien plus forte raison ne lui servira-t-il de rien d'avoir été lavé d'une eau corrompue dans les ténèbres d'une caverne

1. Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, VII, 5.

de voleurs » (*Ep.* 73, 21). C'est, en effet, à Pierre d'abord et aux apôtres après la résurrection que le Christ a conféré le pouvoir de lier et de délier. « Par là nous comprenons que c'est seulement à ceux qui sont chefs dans l'Église, et dont l'autorité repose sur la loi évangélique et l'institution du Seigneur, qu'il est permis de baptiser et de donner la rémission des péchés, tandis qu'au dehors rien ne peut être ni lié, ni délié, puisqu'il n'y a personne qui ait le pouvoir de lier ou de délier » (*Ep.*, 73, 7).

En axant le refus du baptême sur la communauté visible de l'Église, Cyprien ne peut traiter différemment les schismatiques et les hérétiques. Les uns comme les autres ont rompu avec l'Église. « Nous déclarons que tous les hérétiques et schismatiques sans exception sont sans aucun pouvoir, et sans aucun droit. Novatien ne peut ni ne doit faire exception ; il est lui aussi hors de l'Église... Notre Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il attestait dans l'Évangile que ceux-là étaient ses ennemis qui n'étaient pas avec lui, n'a visé aucune espèce particulière d'hérésie, mais il a montré que tous ceux-là sans exception qui n'étaient pas avec lui et qui ne rassemblaient pas avec lui, mais dispersaient son troupeau, étaient ses adversaires... Le bienheureux apôtre Jean non plus n'a pas distingué aucune espèce d'hérésie ou de schisme, ni n'a mis de catégorie à part : il a appelé antéchrists tous ceux qui étaient sortis de l'Église ou travaillaient contre elle » (*Ep.* 69, 1). Plus tard après le rescrit d'Étienne, Cyprien dit encore : « Hors de l'Église, aucune hérésie, ni même aucun schisme ne peut posséder la sanctification du baptême salutaire » (*Ep.* 74, 7). C'est dans le même contexte que l'évêque de Carthage déclare qu'on ne peut avoir Dieu pour Père si on n'a pas d'abord l'Église pour mère [1].

Les autres arguments de saint Cyprien, malgré leur importance manifeste et leur influence sur l'évolution ultérieure de la théologie, ne sont que secondaires par rapport à ce premier et en dérivent.

C'est en effet parce qu'ils ont rompu avec l'Église, que les hérétiques sont devenus ennemis de Dieu, dépourvus des dons de la grâce et de l'Esprit. Ils se trouvent dès lors dans l'impos-

1. Cfr M.-J. Congar, *Schisme*, dans DTC, t. 14, col. 1289.

sibilité de communiquer la sanctification. « Quelle prière peut faire pour le baptisé un évêque sacrilège et *pécheur* ?... *Mais qui donc pourrait donner ce qu'il n'a pas*, ou comment celui-là pourrait-il administrer les biens spirituels, qui a lui-même perdu l'Esprit-Saint ? » (*Ep.*, 70, 2). C'est pour cette raison que l'on ne peut égaler « la sordide et profane immersion des hérétiques, au vrai, unique, et légitime baptême de l'Église catholique » (*Ep.*, 71, 1). Il n'y a qu'une Église en effet qui vivifie et en dehors d'elle il n'y a pas de vie. « Il est manifeste que ceux qui ne sont pas dans l'Église du Christ *sont au nombre des morts*, et qu'on ne peut recevoir la vie de celui qui n'est pas lui-même vivant » *(ibid.)*. « Comment ceux-là pourraient-ils administrer les choses divines et spirituelles, qui sont les ennemis de Dieu et ont le cœur occupé par l'esprit de l'Antichérist ? » (*Ep.*, 73, 15). Les donatistes s'approprièrent cet argument de saint Cyprien et démontrèrent par les faits combien cette dépendance du fruit sacramentel vis-à-vis des qualités du ministre est ruineuse pour tout l'organisme des moyens de grâce.

Enfin l'abandon de l'Église conduit à renier la foi catholique. Comment dès lors admettre qu'au sein d'une hérésie, groupée autour d'une doctrine perverse, on puisse encore recevoir un baptême authentique ? Sur ce point, Cyprien reprend l'argument de Tertullien. Les hérétiques n'ont ni le même Dieu, ni le même Christ que nous. Comment pourraient-ils dès lors avoir le même baptême ? C'est presque en ces termes que Cyprien se pose le problème dans sa lettre à Jubaïen. Lorsque le Christ après sa résurrection instruit ses disciples sur la façon de baptiser, il détermine que c'est au nom de la Trinité que le baptême doit être conféré. Et Cyprien ajoute : « Est-ce que Marcion admet cette Trinité ? Est-ce qu'il confesse le même Dieu, le Père créateur que nous confessons ? Reconnaît-il le même Fils, le Christ, né de la Vierge Marie, le Verbe qui s'est fait chair, qui a porté sur lui nos fautes ?... Tout autre est la croyance chez Marcion et les autres hérétiques... Comment pourrait-on donc considérer celui qui est baptisé chez eux comme ayant obtenu la rémission de ses fautes, par le moyen de sa foi, lui qui n'a pas la foi véritable ?... Celui qui croit le faux n'a pas pu recevoir le vrai » (*Ep.*, 73, 5).

C'est encore la même idée que Cyprien développe à propos

du baptême de Novatien. Mais ici ce sont plutôt les déviations de la foi du ministre qui compromettent irrémédiablement l'effet du baptême. « Si quelqu'un objecte que Novatien observe la même loi que l'Église catholique, baptise avec le même symbole que nous... et par conséquent peut exercer le même pouvoir de baptiser... qu'il sache, celui qui fait cette objection, d'abord que nous n'avons pas le même symbole, ni la même interrogation que les schismatiques. Car quand ils disent : « Croyez-vous à la rémission des péchés et à la vie éternelle ? », ils mentent en interrogeant de cette façon, puisque l'Église n'est pas avec eux » (*Ep.*, 69, 7). Bref, aux yeux de Cyprien l'unité extérieure du rite baptismal chez les hérétiques et dans l'Église catholique n'est pas un argument pour reconnaître la même valeur de part et d'autre. Ce qui importe c'est la foi qui donne aux mots rituels leur sens véritable.

A l'ensemble de la position de Cyprien, le pape Étienne opposa simplement l'argument de tradition. Comme la pratique africaine était à ses yeux une intolérable nouveauté, il ordonna qu'on s'en tînt à la coutume, c'est-à-dire à la réconciliation des hérétiques par la simple imposition des mains. Sur ce terrain, la position de Cyprien paraissait difficilement défendable. Aussi ne songea-t-il pas à contester le fait mais plutôt à combattre le principe du recours à la tradition : « *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* » (*Ep.*, 71, 3). Il est illégitime de se retrancher derrière la coutume, il faut vaincre par la raison.

Aux yeux de Rome, l'efficacité du baptême était dépendante uniquement de l'invocation liturgique. Voici comment Firmilien dans sa lettre à Cyprien résumait la position d'Étienne : « Il n'y a pas à savoir quel est celui qui a baptisé, parce que celui qui a baptisé a pu recevoir la grâce par l'invocation de la Trinité des noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (*Ep.*, 75, 9) [1].

1. « Quia invocatio haec nominum nuda sufficiat ad remissionem peccatorum et baptismi sanctificationem » (*Ep.*, 75, 9). Dans la dernière période de la controverse, Cyprien trouva un allié convaincu en Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce. La lettre qu'il envoya à Cyprien est assez violente de ton et même dure pour le pape Étienne. On était manifestement à la veille d'une rupture. Mais la mort du pontife romain, survenue sur ces entrefaites, empêcha l'excommunication d'une partie importante de la chrétienté.

Au terme de cette controverse, on se trouvait en présence de positions nettement accusées. Du côté romain, l'attitude prise était profondément juste, tout en ayant l'inconvénient de n'être fondée que sur le fait de la tradition. Une justification authentiquement théologique faisait ici défaut. L'inverse se vérifiait du côté africain. Les décisions de Cyprien étaient solidement structurées au point de vue doctrinal et s'articulaient à certains principes dont la tradition postérieure devait reconnaître la légitimité, mais elles ne témoignaient d'aucun effort de compréhension pour la position adverse. C'est aux siècles suivants qu'il sera réservé, d'une part, de fournir à la tradition l'appui doctrinal qui lui faisait défaut et, d'autre part, de pénétrer le problème avec suffisamment de profondeur pour saisir que les principes sous-jacents aux positions respectives loin d'être contradictoires étaient au contraire complémentaires. Comme résultat immédiat, cette âpre discussion révéla deux grandes lignes directrices: la première, qui faisait dépendre la réalité du baptême de l'invocation de la Trinité, et la seconde, qui la rattachait à l'appartenance à la communauté visible.

III. En Orient, du concile de Nicée a saint Théodore Studite.

Sur ce point, la tradition orientale se développa d'une façon autonome. En réalité, le problème n'y fit pas l'objet de grands débats : on se contenta simplement de préciser au gré des nécessités une décision dont le concile de Nicée (325) prit l'initiative.

La réconciliation des hérétiques a été touchée par ce concile dans deux de ses canons : le huitième et le dix-neuvième. Le premier de ces textes est formulé de la façon suivante : « Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares*, le grand concile décide que s'ils veulent entrer dans l'Église catholique, on doit leur imposer les mains... ; mais avant tout ils promettront par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique et apostolique et d'en faire la règle de leur conduite »[1]. Ces *cathares* ou purs sont les novatiens, appelés ainsi du nom de

1. J. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, p. 576.

leur chef, prêtre romain qui, vers le milieu du IIIe siècle, accusait son évêque Cécilien d'une trop grande indulgence envers ceux qui avaient faibli pendant la persécution. Novatien et ses disciples n'admettaient aucune réconciliation avec les *lapsi*. S'il fallait exhorter ces pécheurs à la pénitence, ils ne pouvaient cependant attendre leur pardon de l'Église, mais de Dieu seul. Le point qui séparait ces dissidents de la communion catholique n'était donc pas à proprement parler une vérité centrale de la foi, mais bien plutôt un point de discipline pénitentielle. C'est la raison pour laquelle le concile, usant de ménagements à leur égard, se contenta d'imposer une profession de foi accompagnée d'une imposition des mains en signe de réconciliation.

Le dix-neuvième canon concerne une position nettement différente : « A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance portant qu'ils doivent être rebaptisés »[1]. Il s'agit ici des disciples de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, déposé en 269, qui professait sur le Christ des doctrines nettement hétérodoxes. Bien que né miraculeusement d'une Vierge le Christ n'était pas, aux yeux de Paul de Samosate, l'incarnation même de Dieu, mais un être humain qui ne dépassait son ordre propre que dans la mesure où habitait en lui le *Logos*, considéré comme une pure force divine et nullement comme une personne. En décidant de les rebaptiser purement et simplement, le concile mettait donc les paulianistes au rang des païens. Mais quel était le motif doctrinal profond de cette décision ? Fallait-il supposer que ces hérétiques n'observaient par la règle du baptême[2] ? Le témoignage d'un contemporain, saint Athanase, nous permet de répondre par la négative. Nous n'avons aucune raison de croire que les paulianistes n'employaient pas la formule baptismale trinitaire[3]. Ce qui motivait le rejet de leur baptême n'était pas un défaut du

1. J. Hefele, *o. c.*, t. I, p. 615.

2. Saint Augustin (*De haeres.*, n. 44) estimait : « Istos sane Paulianos baptizandos esse in ecclesia catholica Nicaeno concilio constitutum est. Unde *credendum est* eos regulam baptismatis non tenere ».

3. Saint Athanase dit explicitement dans son deuxième *Discours contre les Ariens* (n. 43) que les disciples de Paul de Samosate prononçaient dans le rite baptismal les noms des personnes divines. Cfr à ce sujet : J. Ernst, *o. c.*, pp. 59-61.

rite, mais une grave déviation de la foi. Celle-ci était considérée comme grave parce qu'elle atteignait le centre même de l'enseignement chrétien : le mystère de Dieu.

Saint Basile († 379) mettra cette distinction au centre même de sa théologie des dissidents [1]. Comme il se réfère sans cesse à ce que les « anciens » ont décidé sur ce point, il est plus que probable qu'il inclut les Pères de Nicée parmi ces représentants de la tradition ecclésiastique. D'après le cappadocien, il faut donc distinguer trois grandes catégories de dissidents : les « haireseis », les « schismata » et les « parasynagôgai ». Ce dernier groupe, relativement moins important, désigne des communautés en révolte contre l'autorité légitime pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la doctrine ou la discipline. Il s'agissait vraisemblablement de rébellions dans lesquelles les questions de personnes jouaient un rôle majeur. Les « schismata », au contraire résultent de difficultés plus sérieuses mais qui, toutefois, demeurent dans le cadre des affaires ecclésiastiques de caractère périphérique. L'exemple donné par Basile lui-même est celui du conflit en matière pénitentielle qui a éloigné de la communauté de l'Église les novatiens. Le troisième catégorie de dissidents, les « haireseis », se sépare de l'ensemble chrétien par des divergences plus profondes qui atteignent le niveau de la foi en Dieu. Ici ce sont les manichéens, les valentiniens, les marcionites et les pépusiens (montanistes) qui sont cités en exemple.

Alors que, d'après Basile, les « anciens » *permettaient* d'accepter comme réel le baptême des schismatiques, ils condamnaient sans appel les sacrements des hérétiques. Ces derniers n'ont pas la vraie foi en Dieu. C'est pour cette raison que Basile refuse le baptême des pépusiens. Ne se rendent-ils pas coupables du péché de blasphème contre la troisième personne en désignant Montan et Priscilla du nom de Paraclet ? Qu'ils élèvent l'homme ou abaissent l'Esprit, ils commettent en tout cas un crime contre Dieu même. Leur baptême ne peut, dès lors, avoir la moindre valeur. C'est encore la même orientation de pensée qui motive le rejet du baptême des encratites, saccophores et apotactites,

1. Le texte principal de saint Basile est le suivant : *Epist.* 188 *canonica prima*, can. 1, PG, t. 32, col. 665 et 668. Cfr J. Ernst, *o. c.*, pp. 22-32.

rejetons de l'hérésie marcionite qui considérait la création de Dieu comme essentiellement mauvaise. Comment peuvent-ils affirmer qu'ils baptisent au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, ceux qui font de Dieu l'auteur du mal [1].

Envers les schismatiques, Basile est plus indulgent, tout en se refusant de trancher personnellement en dernier ressort : la non-réitération du baptême est laissée à la décision des intéressés. En ce domaine de libre appréciation, il appartenait sans doute à chaque Église particulière de se fixer une ligne de conduite. Aux yeux de Basile, la tradition des « anciens » n'était engagée ni dans un sens ni dans d'autre [2].

La classification inaugurée par Nicée et justifiée théologiquement par saint Basile, va se maintenir dans toute l'histoire canonique orientale. A côté de dissidents à rebaptiser, il y en aura d'autres pour lesquels on requerra simplement une anathématisation (profession de foi) avec un rite de réconciliation. Celui-ci, envisagé comme une imposition des mains à Nicée, devient la chrismation dans les conciles postérieurs.

Les textes canoniques que nous citerons sont ceux des 7e et 8e canons du concile de Laodicée, du 7e canon du concile de Constantinople et du 95e canon du concile byzantin « in Trullo » (692). Il est difficile de déterminer si les canons dits de Laodicée dépendent vraiment d'un concile qui aurait eu lieu dans cette ville. Mais quelle que soit leur origine, il semble toutefois qu'il faille situer la rédaction de cet ensemble vers la fin du IVe siècle [3]. Quant au canon dit de Constantinople, il n'appartient pas à ce concile mais est extrait d'un écrit de l'Église de Constantinople au patriarche Martyrius d'Antioche (aux environs de 450). Malgré son inauthenticité, ce canon est un bon témoignage sur la pratique d'une grande partie de l'Église d'Orient au début du Ve siècle. De plus, il a acquis une valeur normative du fait qu'il a été repris par le canon 95 du concile « in Trullo ».

Dans la catégorie des hérétiques à rebaptiser, Laodicée ne met que les montanistes. Le 7e canon de Constantinople y inscrit

1. *Epist.* 199 *canonica secunda*, can. 47, PG, t. 32, col. 729 et 732.

2. Sur ce point, saint Basile se montre moins catégorique que le canon 8 de Nicée.

3. E. AMANN, DTC, t. 8, col. 2612.

les montanistes, les sabelliens et, parmi d'autres hérétiques, les marcelliens et les photiniens. Le concile de 692 reprend le texte du 7e canon de Constantinople en y ajoutant cependant les manichéens, les valentiniens et les marcionites. Dans la seconde catégorie, celle des dissidents qui pouvaient être réconciliés par une profession de foi et une chrismation, Laodicée range les novatiens et les quartodécimans. Le canon de Constantinople énumère les ariens, les macédoniens, les novatiens, les sabbatiens, les quartodécimans et les apollinaristes. Le concile « in Trullo » n'ajoute rien au texte précédent. A partir de ce dernier concile, la pratique orientale met à part un certain nombre de dissidents pour lequels un rite de réconciliation n'est même plus requis. Dans cette troisième catégorie, le concile de 692 range les nestoriens et les adhérents d'hérésies récentes. La même classification tripartite se retrouve chez des théologiens comme Timothée de Constantinople (au début du VIIe siècle), auteur d'un opuscule sur la réconciliation des hérétiques [1], et saint Théodore Studite (mort en 826) qui en fait l'objet d'une de ses lettres [2].

Mais une question mérite d'être posée : dans la distinction entre dissidents à rebaptiser et dissidents qui pourraient être réconciliés sans baptême, est-on resté fidèle au principe sous-jacent à la décision de Nicée et explicitement proposé par la théologie de saint Basile ? A ce point de vue, les hérétiques recensés dans la première catégorie ne font pas difficulté : tous, même les montanistes, s'attaquent à la doctrine de Dieu. Aussi est-ce à propos de la seconde catégorie que le problème se pose. S'agit-il uniquement d'erreurs ne touchant que des questions secondaires ? Certes, les novatiens et les quartodécimans appartiennent bien à cette catégorie, mais les ariens ? Peut-on légitimement affirmer que ceux-ci ne dévient de l'enseignement de l'Église que sur des points relativement secondaires ? Par ailleurs on ne peut songer ici un seul instant à une erreur de copiste ou à une interpolation. Des études ont, en effet, établi que la réadmission des ariens dans l'Église se faisait universellement

1. PG, t. 86, col. 11-74.
2. *Epist.* 40, *Ad Naucrat.*, PG, t. 99, col. 1052.

sans baptême, tant en Orient qu'en Occident, et cela dès la fin du IVe siècle [1].

Il faut voir ici, me semble-t-il, une application du principe de l'« économie ». C'est la seule explication vraiment satisfaisante. L'hérésie arienne était trop universellement répandue pour ne pas motiver une indulgence spéciale. On ne peut cependant écarter à priori d'autres hypothèses qui auraient l'avantage de rendre mieux compte de certains aspects de cette question historique. La lettre de saint Théodore Studite suggère une de ces hypothèses. Dans la justification de la distinction traditionnelle, elle explique que les hérétiques de la deuxième catégorie baptisent réellement parce qu'il croient à la Trinité et à la subsistance particulière de chacune des trois personnes et non pas (comme le monarchianisme) à une seule personne qui serait présente dans les trois [2]. D'après cette interprétation, la principale erreur concernant Dieu serait donc celle qui se refuse à distinguer les personnes. Telle qu'elle est formulée par saint Théodore, la définition de cette deuxième catégorie permettrait dès lors d'y inclure l'arianisme. Il est certain, en effet, que sur ce point l'arianisme ne se sépare pas de la doctrine de l'Église : loin de nier la distinction des personnes, il introduit au contraire entre elles une séparation exagérée.

Johann Ernst propose une hypothèse quelque peu similaire : « Certes, Athanase a raison lorsqu'il déclare que les ariens déchirent l'unité de la Trinité divine en considérant le Logos comme une créature... Mais néanmoins il serait illégitime de prétendre que les ariens, en prononçant le nom de « fils » dans le rite baptismal, entendent *une autre personne* que Jésus le Fils de Dieu, considéré par les catholiques comme l'égal du Père » [3]. Ces explications sont assez précaires et on en perçoit de prime abord les points faibles. Mais elles méritent d'être mentionnées précisément parce qu'elles sauvegardent mieux que celle de l'économie le caractère homogène de la pensée grecque. Seule une étude très approfondie de tout le dossier patristique permettrait de trancher définitivement le débat.

1. Cfr J. Ernst, *o. c.*, p. 82.
2. *Epist.* 40, *Ad Naucrat.*, PG, t. 99, col. 1053.
3. J. Ernst, *o. c.*, p. 80.

Sur l'objet de notre recherche, toutefois, il est facile de dégager les grandes lignes de la position orientale. La réalité ou l'inexistence du baptême dépend en premier lieu de la foi, dans le domaine de laquelle on discerne deux zones. Une première est constituée par le centre même de la foi chrétienne : le mystère d'un Dieu en trois personnes distinctes. Toute erreur en cette matière entraîne l'inexistence du baptême. Les hérétiques de cette catégorie ne peuvent songer à la réconciliation que par la voie du catéchuménat, au même titre que les païens. Le reste de l'enseignement chrétien constitue une seconde zone moins directement importante. Une erreur en cette matière ne condamne pas le baptême. Ces dissidents, en effet, n'ont pas perdu le trésor essentiel.

Si l'on compare maintenant la position orientale avec l'issue de la controverse baptismale entre Cyprien et Étienne, on reconnaîtra ici un cyprianisme atténué. Le baptême n'est pas accroché uniquement à l'invocation de la Trinité, mais c'est la présence de l'Église dans la foi au dogme central qui conditionne l'existence du baptême chrétien.

(à suivre) J. HAMER, O. P.

LIVRES REÇUS

RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Thérèse d'Avila.* Sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses Écrits (Coll. « Renaissance et Tradition »). Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, 368 p., 130 fr. ✠ N. PETERS et J. DÉCARRAUX, *Notre Bible,* Source de Vie. Introduction à la lecture de la Bible. (Même coll.), Ibid., 1950 ; in-8, 280 p. ✠ IVAN KOLOGRIVOF, *Le Verbe de Vie,* (Même coll.), Ibid., in-8, 1951 ; in-8 XXVI-252 p. ✠ Dr. A. STOCKER, *Le Traitement moral des Nerveux* (Biblioth. des Archives de Philos.) Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, 224 p. ✠ GARDET, LABOURDETTE etc., *Sagesse* (Manifeste de Kolbsheim) (Coll. « Courrier des Iles »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-12, 40 p. ✠ OLIVIER LACOMBE, *Existence de l'Homme* (Même coll.). Ibid., in-12, 150 p. ✠ GEORGES BURAUD, *Pie X le Pape de l'Unité.* Ibid., 1951 ; in-12, 144 p. ✠ SUZANNE-MARIE DURAND, *Pour ou contre l'éducation nouvelle ?* Essai de synthèse pédagogique. Ibid., 1951 ; in-12, 204 p.

Chronique religieuse.[1]

Église Catholique. — SS. PIE XII a adressé le 27 mars dernier une LETTRE APOSTOLIQUE aux évêques, prêtres et fidèles de ROUMANIE dans laquelle il souligne « l'admirable exemple de fermeté chrétienne » témoigné par les catholiques de ce pays au cours des épreuves actuelles :

« Nous connaissons, en vérité, les pénibles souffrances que vous avez dû endurer jusqu'à ce jour. Nous savons qu'il n'y a plus parmi vous un seul évêque qui puisse gouverner librement son diocèse, diriger les prêtres, donner les directives utiles à ses fidèles. Tous ont en effet été arrachés de leur siège et sont soit en prison, soit relégués loin de leur troupeau... Nous savons enfin que l'Église de rite oriental, si florissante parmi vous par le nombre de ses fidèles et par ses vertus, est regardée comme morte par la loi et que ses édifices sacrés et instituts ont été affectés à d'autres usages, comme si tel était le désir ou les aspirations des fidèles... Nous, qui nourrissons envers votre peuple des sentiments paternels et qui entourons d'un amour tout particulier ceux « qui souffrent persécution pour la justice », nous désirons baiser les chaînes de ceux qui, injustement emprisonnés, pleurent et s'affligent au sujet des attaques contre la religion, au sujet de la ruine des institutions sacrées, au sujet du salut éternel de leur peuple en péril, plus que pour leurs propres souffrances et pour leur liberté perdue... » [2].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. Lettre apostolique *Veritatem facientes*, cfr *L'Osservatore Romano*, 28 mars ; tr. fr. *DC*, 20 avril, p. 467 ss.

L'archevêque anglican d'York, le Dr. Cyrille GARBETT, parlant dans son livre récent *In an Age of Revolution* des difficultés que rencontrent actuellement les communautés orthodoxes et protestantes dans les pays de l'Europe orientale, observe qu'une résistance semblable à celle de l'Église catholique n'a pas été montrée partout. « Il est clair, dit l'A., que l'Église catholique romaine est considérée par les communistes comme leur adversaire le plus dangereux. Par une propagande ininterrompue ils tâchent de discréditer sa doctrine et ses ministres ; ils menacent ses prêtres et fidèles ; ils tâchent de semer la division dans leurs rangs ; ils ont confisqué ses propriétés et fermé ses monastères ; sous l'un ou l'autre prétexte

Fin mars, S. É. le Cardinal TISSERANT est venu présider l'inauguration du HOME des étudiants biélorussiens à Louvain. Le 29 mars, S. É. a fait à Bruxelles une conférence sur l'histoire de la sacrée congrégation pour l'Église Orientale et son activité actuelle. Au cours de cette conférence à laquelle assistaient le Roi BAUDOUIN et un nombreux auditoire, le secrétaire de la Congrégation orientale a détaillé les initiatives des papes Benoît XV et Pie XI en faveur du rapprochement entre l'Orient et l'Occident. La figure de l'« inoubliable Cardinal Mercier » a également été évoquée et nous nous sommes réjouis d'entendre à ce propos faire mention du monastère d'Amay-Chevetogne. Parlant de la situation actuelle derrière le rideau de fer, le Cardinal a dit en concluant :

« Nous n'oublions pas qu'un Pape romain, condamné comme forçat au travail des mines, a porté la foi chrétienne avant la fin du Ier siècle de notre ère dans cette Crimée où se préparent aujourd'hui les mots d'ordre destinés aux militants du matérialisme dialectique. Le Saint-Siège, qui prie pour les persécutés et protège de tout son pouvoir les réfugiés, se souvient de l'état de la chrétienté romaine au temps de saint Clément I. Autant que ses ennemis, l'Église croit à l'Histoire. Elle a confiance dans l'avenir »[1].

Dans un discours prononcé le 27 mars à l'Université de Louvain sur l'évolution des rapports entre l'Orient et l'Occident chrétiens à travers les siècles, le cardinal Tisserant a engagé ses auditeurs à s'intéresser plus que jamais à la grande question de l'unité chrétienne et évoqua, à ce propos, les figures de M. PORTAL,

ils ont écarté quelques-uns de ses chefs et ont incarcéré un grand nombre de son clergé ; ils ont sécularisé ses écoles et supprimé la liberté de la presse religieuse ; ils ont essayé d'isoler du Vatican les archevêques et les évêques diocésains ; ils ont attaqué le Pape comme un *supporter* du capitalisme et de la guerre. Il y en a qui ont succombé à la longue à cette pression ininterrompue, mais la grande majorité des évêques et du clergé tient bon et la loyauté des fidèles est prouvée par les églises toutes remplies. Dans certaines contrées où la persécution est particulièrement violente, les rassemblements dans les églises sont plus grands que jamais. Une fois de plus il sera manifeste que l'Église est l'enclume sur laquelle le marteau du persécuteur se brise. Les chrétiens de toutes les Églises doivent soutenir par leurs prières et sympathie leurs frères dans l'heure de l'épreuve » (Cfr *The Tablet*, 12 avril, p. 283).

1. Cfr *Nouvelle Revue Théologique*, mai 1952, p. 449-465.

de lord HALIFAX et d'autres artisans d'un mouvement de rapprochement et que S. É. a connus personnellement.

Une troisième partie du futur CODE de droit canonique oriental vient d'être publiée par un bref pontifical du 9 février 1952. Cette partie concerne les religieux (can. 1-234), les biens ecclésiastiques (can. 232-304) et le sens de certains termes juridiques (can. 302-325). La nouvelle législation entrera en vigueur le 21 novembre prochain [1].

Aux PAYS-BAS, le 6 juillet, l'APOSTOLAAT DER HERENIGING célèbrera son jubilé d'argent. S. É. le Cardinal Tisserant assistera à ces solennités qui auront lieu à Utrecht.

Mgr Roger BEAUSSART, archevêque de Mocissos, est décédé à Paris le 29 février à l'âge de 73 ans. Il avait succédé à Mgr Chaptal dans l'administration diocésaine des étrangers à l'archevêché de Paris.

« Les funérailles constituaient une imposante manifestation de solidarité chrétienne » écrit *RM* du 14 mars. Des représentants orthodoxes (dont ceux des trois juridictions russes), anglicans et protestants y assistaient. « Les Russes en France perdent en lui non seulement un grand et sincère ami, mais un défenseur influent et qui fut extraordinairement large de vue, ayant compris la nécessité des rapports réciproques et du concours mutuel de tous les chré-

1. Cfr *Acta Apostolicae Sedis*, 1952, nº 2 (22 février). Les autres parties, publiées en 1949 et 1950, concernaient le mariage et la procédure des tribunaux ecclésiastiques. Dans le nouveau document S. S. PIE XII souligne l'importance du monachisme dans l'histoire du christianisme. Une renaissance de la vie religieuse s'annonce parmi les catholiques orientaux et le Saint-Siège l'encourage. Toutefois la nécessité d'une réadaptation de l'ancien droit monastique aux circonstances nouvelles s'impose. Ce Statut de la vie religieuse en Orient devra être complété par les règles des diverses Institutions et adapté au but de chacune d'elles. — Quant au droit de propriété de l'Église, le document constate que dans certains pays on en conteste l'existence ou les limites. Ce droit est affirmé ici une fois de plus, en même temps que l'exercice en est réglé. Les administrateurs des biens ecclésiastiques ont le devoir de les sauvegarder intégralement et de les gérer avec fidélité et diligence, afin qu'ils servent aux fins auxquelles ils ont été destinés : culte divin, entretien des ministres, aide aux pauvres.

tiens dans la défense de la foi et de l'Église »[1]. Dans *PR* du 14 mars (journal de la juridiction russe de Mgr Anastase) on lit : « Son nom, avec celui du célèbre cardinal belge Mercier, restera avec amour et reconnaissance dans le souvenir de nombreux orthodoxes ». On a rappelé à cette occasion comment, à peine entré dans sa nouvelle fonction, il y a neuf ans, il rendit des visites officielles aux évêques orthodoxes à Paris, et, en 1944, à l'Institut Saint-Serge.

L'Église russe en URSS. — Au cours des mois d'avril et de mai dernier, une NOUVELLE ACTION en faveur de la paix a été mise en branle par le Patriarcat de Moscou qui a mobilisé toutes les communautés chrétiennes et religieuses (juive, musulmane, bouddhiste) en Russie, Sibérie, Asie centrale, Kasakhstan, Caucase du nord et du sud, en vue d'un mouvement de protestation contre la « guerre microbienne » en Corée dont l'initiative est attribuée aux Américains[2].

On peut en déduire que la publication d'ARTICLES ANTIRELIGIEUX qui réapparaissaient récemment dans la presse soviétique — surtout dans les périodiques destinés à la jeunesse — sera remise en veilleuse pour un certain temps. Dans un RAPPORT du Comité Central du Parti en Kazakhastan, commenté dans le *Kazakhastanskaja Pravda* du 16 décembre, on se plaint qu'en dépit de la surveillance constante envers l'idéologie et le travail du Komsokol (organisation de la jeunesse), de jeunes citoyens soviétiques continuent à adhérer à la religion. Au moindre relâchement dans la surveillance, « il se produit inévitablement des manifestations d'indiscipline par des Komsokols et il arrive que des personnes religieuses persuadent des jeunes gens à observer des rites religieux ».

1. Cfr *RM*, 5 mars. Dans le numéro du 19 mars le protodiacre Serge ČERTKOV écrit un *in memoriam* émouvant sous le titre *Une Œuvre de Charité*.

2. Pareille action a paru simultanément ailleurs aussi. A un appel de l'évêque réformé hongrois BEREZCKY M. Samuel Mc CREA CAVERT, secrétaire général du Conseil National des Églises en Amérique, a câblé une réponse dans laquelle il est demandé qu'on établisse d'abord les faits. « Nous regrettons que les États portant ces accusations tardent à accepter une enquête internationale. » On y demande la collaboration des Églises afin de pousser à une enquête et à une aide effective « pour combattre les épidémies en Corée, quelle qu'en soit l'origine ». Cfr *SŒPI*, 25 avril.

Dans une INTERVIEW relative à sa visite à Moscou [1], le pasteur NIEMÖLLER a souligné le fait caractéristique suivant : « Dans le culte orthodoxe, la PRÉDICATION tient de nouveau une place importante, renouant ainsi une tradition abandonnée depuis le Xe siècle. Avant la révolution, le peuple russe avait une piété mystique très vive, nourrie de la vue des icones, de l'audition des hymnes et de la célébration des Saints Mystères. Une piété qui faisait appel au cœur, aux sens. La révolution communiste éveille chez lui le goût de la compréhension, lui découvre le rationalisme, sollicite l'intelligence. De coup l'Église sent toute l'importance de l'explication de la foi, non plus seulement sentie, mais comprise, et la prédication reprend la place qu'elle avait perdue » [2].

Et ailleurs, à propos du même sujet : « La Révolution bolchéviste a cherché à rationaliser l'homme russe. Même si elle n'y est pas entièrement arrivée, il n'en demeure pas moins que l'homme veut maintenant s'associer au culte non seulement par la vue et par l'ouïe, mais aussi par la pensée. La prédication est ainsi devenue une nécessité. Donc on prêche » [3].

La FÊTE DE PÂQUES a été célébrée en plusieurs endroits avec un grand éclat. A la cathédrale de la Sainte Épiphanie à Moscou, une foule nombreuse y a pris part. Le métropolite NICOLAS de Krouticy et Kolomma officiait en l'absence du patriarche Alexis. De nombreux diplomates étrangers assistaient à la célébration de la solennité nocturne que l'un d'eux qualifia de « féerique ».

Ajoutons ici que le catholicos CALLISTRATOS, chef de l'Église géorgienne, également un grand fervent du mouvement de la paix malgré son âge, est décédé à Tiflis le 3 février dernier. Il avait 87 ans. — Mgr MELCHISEDECH, métropolite d'Urbnisi, né en 1892, a été élu comme son successeur.

Émigration. — Tandis qu'il y a quelques années encore

1. Cfr Chronique 1952, p. 55.
2. « Cette évolution, ajoute le pasteur N., est sans doute comparable en importance à celle que nous voyons se dérouler dans le monde catholique retrouvant la Bible et lui redonnant une place éminente dans le catéchisme et la culture spirituelle » (cfr *R*, 9 février).
3. Cfr *Die Stimme der Gemeinde*, février, pp. 33-38.

on pouvait entendre de la bouche des représentants les plus autorisés de l'émigration russe que la séparation en diverses « juridictions » n'affectait guère la vie intérieure de l'Église russe à l'étranger, il s'élève aujourd'hui de plus en plus des voix pour signaler « le grand contretemps et scandale » que constitue cet état des choses. M. Vl. LAZAREVSKY, dans la *Russkaja Mysl* du 7 mars, consacre un éditorial vigoureux à cette question « douloureuse et moralement si pénible » :

Les motifs politiques qui ont pu jouer un rôle dans cette situation ont à peu près disparu et ne forment plus un obstacle à l'union, dit cet auteur. Mais la désunion a déjà pris racine dans l'ordre doctrinal. Il y a des « doctrines juridictionnelles », des partis irréconciliables dont chacun proclame son « infaillibilité canonique ». L'A. remarque que la masse des fidèles ne désire aucunement cette situation et souffre beaucoup de ces divisions « qui diminuent l'autorité de notre Église et l'autorité de toute l'émigration russe ». — « N'est-il pas grand temps enfin de prendre, en pleine conscience de la responsabilité qui nous incombe, des mesures énergiques pour rétablir l'unité de l'Église russe à l'étranger ? »

Le Conseil éparchial de la juridiction de Mgr VLADIMIR a formulé une résolution en ce sens, estimant « nécessaire l'établissement d'un centre pan-orthodoxe en vue de la collaboration étroite de toutes les forces vivantes pour la défense de l'Orthodoxie » [1].

Il n'est pas étonnant que les autorités patriarcales d'URSS s'évertuent à souligner la chose : « Le tableau que présente notre orthodoxie russe d'au delà des frontières est désolant. L'idée d'*une* Église orthodoxe russe a fait place à l'organisation de groupements écclésiastiques particuliers », dit un récent message pastoral de l'archevêque BORIS de Berlin et d'Allemagne qui vient d'assumer les fonctions d'exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale [2].

Sur l'initiative de l'archevêque MICHEL de l'Église grecque d'AMÉRIQUE, des représentants de diverses Églises orthodoxes

1. Cfr *RM*, 19 mars.
2. Cfr *V*, 1954, n° 9.

du pays se sont rencontrés aux États-Unis le 12 mars dernier pour étudier les moyens de COORDONNER les efforts dans le domaine de l'éducation de la jeunesse, de la publication d'ouvrages, de la pratique de la liturgie et autres activités pastorales. Outre l'archevêque Michel, représentant du Patriarcat œcuménique, l'archevêque ANTOINE Bachir (patriarcat d'Antioche), le métropolite LÉONTIJ (juridiction russe métropolitaine), l'évêque BOGDAN (chef de l'éparchie ukrainienne sous juridiction du Patriarcat œcuménique), l'évêque ORESTE (juridiction carpatho-russe du Patriarcat œcuménique), l'évêque NIKON de Floride (du synode du métropolite Anastase) prenaient part à cette conférence. Y assistaient également : le prof. G. FLOROVSKIJ, doyen de l'académie Saint-Vladimir à New-York, le prof. A. SCHMEMANN, le protoprêtre SOUKLETVOUČ (serbe) et le P. V. CHATEGAN (roumain). — En conclusion aux longs échanges de vue relatifs aux difficiles problèmes créés par la division des Églises orthodoxes en Amérique, l'unanimité formula le désir de former un COMITÉ CONSULTATIF composé de représentants de toutes les fractions de l'Église orthodoxe. Celui-ci examinera les questions théoriques et pratiques de la vie orthodoxe en Amérique [1].

Prêchant en anglais dans l'église roumaine de Philadelphie, le P. David ABRAMCOV, recteur de l'église russe Saint-Michel de cette ville, a souligné le fait qu'en Amérique, l'Église orthodoxe est divisée par l'emploi de diverses langues. L'usage de l'anglais permettrait aux orthodoxes de s'unir et d'être forts. Plusieurs de ceux qui ont quitté l'Église reviendraient. Une telle solution faciliterait également un renouveau missionnaire parmi les non-orthodoxes.

Selon *Pravoslavnaja Rus*, l'Épître et l'Évangile sont déjà souvent lus en anglais, ainsi que les litanies. Il en est de même du sermon. Mais ce journal estime que cela n'aidera guère à conquérir la jeunesse qui est loin des pratiques traditionnelles. Ce qui importe avant tout, c'est l'unité interne [2]. Il y a actuellement 15 juridictions orthodoxes aux États-Unis.

1. Cfr *CV*, avril-mai, 1952, pp. 21-22.
2. Cfr *PR*, 15 février.

La Voix de l'Orthodoxie, tel est le titre d'un nouveau périodique édité en Allemagne par le diocèse russe du Patriarcat de Moscou. Son programme n'entend pas se limiter au travail pour la réconciliation et l'union des évêques, du clergé et des fidèles orthodoxes de l'émigration, mais poursuit également le rapprochement des chrétientés d'Occident et d'Orient.

Le dimanche 27 avril a eu lieu à Paris le SACRE épiscopal de l'archimandrite SILVESTRE (Charoun) qui sera l'auxiliaire de Mgr VLADIMIR.

Le Dr. S. BOLŠAKOV vient de lancer une *Nouvelle Revue Missionnaire* (en anglais). Ce bulletin polycopié de 16 pages paraît tous les trois mois et contient des renseignements sur l'Orthodoxie dans les pays de langue anglaise et sur l'activité missionnaire orthodoxe [1]. Le premier numéro contient une note historique sur l'« anarchie » de l'orthodoxie américaine. En relation avec ce qui a été dit plus haut, il est à noter que, selon le Dr. BOLŠAKOV, l'unique remède à cet état de choses consisterait dans la création d'une Église autocéphale d'Amérique de langue anglaise.

Alexandrie. — La célébration du MILLÉNAIRE de la BIBLIOTHÈQUE du Patriarcat d'Alexandrie (952-1952) aura lieu du 16 au 18 novembre. Un comité constitué par S. B. CHRISTOPHORE II et présidé par Mgr ATHANASE, évêque de Mareotis, a invité les représentants des grandes bibliothèques du monde entier à s'associer à cette solennité « étant donné que la célébration d'un millénaire de Bibliothèque n'arrive pas souvent », ainsi que le remarque avec raison la circulaire d'invitation.

Athos. — Le monastère de Saint-PAUL DE KÉROPOTAMOS (qui publie la revue *Agios Paulos*) a été fortement endommagé par un INCENDIE, le 17 mars dernier. Le *katholikon* (église principale) est demeuré intact, mais 118 cellules de moines, deux paréglises et le clocher sont devenus la proie des flammes [2].

1. *New Missionary Review*, nº 1, printemps 1952 (16, Marston Street, Oxford).
2. Cfr *To Phos*, 19 mars ; *AA*, 5 avril.

Constantinople. — Dans *Enoria* du 5 avril, on lit que le Patriarche a recommandé à l'archevêque Michel d'Amérique de RÉORDONNER les écclésiastiques paléoïmérologites (vieux-calendristes) qui entreraient dans son diocèse.

Grèce. — Lors d'une ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE de la hiérarchie grecque (du 11 au 23 février) l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a fait un exposé détaillé de tous les problèmes qui se posaient pour l'Église grecque au moment où il est entré en charge, il y a environ 3 ans, et sur ce qui a été fait depuis pour les résoudre. Il y reprend en grande partie les points du rapport présenté devant le Saint-Synode en octobore 1951 [1] :

1) Le RELÈVEMENT de la vie ecclésiastique par la formation du clergé paroissial. L'œuvre de l'*Apostoliki Diakonia.* Le souci de l'unité, surtout dans la controverse sur la question des vieux calendristes. (On blâme à ce propos l'opinion des professeurs RAMMOS, SGOURITSAS et TSATSOS qui soutiennent que les prêtres paleoïmérologites ordonnés canoniquement et repentants devraient être réordonnés. Contrairement au Patriarche de Constantinople, l'archevêque juge cela contraire à la doctrine de l'Église.)

2) L'ACTIVITÉ NATIONALE ET SOCIALE de l'Église. Les efforts en vue du rapatriement des enfants enlevés par les communistes ; en vue de la réunion de Chypre à la mère-patrie ; en vue de la reconstruction des églises détruites ; en vue des arts ecclésiastiques.

3) Les TRACTATIONS relatives à la situation économique de l'Église à propos des mesures d'expropriation des grands domaines ecclésiastiques par l'État.

Ajoutons à ce propos que les NÉGOCIATIONS LABORIEUSES avec le gouvernement à ce sujet [2] ont tout récemment et après deux ans, abouti à un « accord » (12 avril 1952). Moyennant indemnité, l'Église cèdera à l'État les 4/5e de ses domaines agricoles et les 2/5e de ses pâturages. Les biens ecclésiastiques situés dans l'Attique, sur le mont Athos et dans l'île de

1. Cfr *E*, Nos 4-7 (15 février et 15 mars) ; Chronique 1952, p. 61.
2. Cfr Chronique 1951, p. 474.

Crète, ainsi que ceux appartenant au patriarcat de Constantinople ne seront pas expropriés ; l'indemnité constituant la contre-valeur des domaines expropriés sera fixée ultérieurement. Le gouvernement (Ministère de l'agriculture) offre 1/3 de la valeur ; l'Église demande la moitié du prix [1].

Rien de surprenant qu'à l'occasion de la réunion de février dernier dont nous venons de parler, des voix se soient de nouveau fait entendre pour réclamer la séparation de l'Église et de l'État « auquel celle-là est liée mains et pieds » [2].

Et voici ce qu'à dit l'archevêque Spyridon sur les RAPPORTS avec l'Église catholique et avec les protestants (p. 65) :

« On peut dire que l'Église grecque n'a presque pas de rapports avec l'Église catholique romaine. Même quand nous lui tendons la main, Rome, prétextant diverses raisons, n'offre pas la sienne. L'inébranlable persévérance de l'Église catholique romaine dans le dogme de la primauté du pape, l'exigence de la sujétion à se soumettre toute l'Orthodoxie, sa prétention de maintenir l'« Ounia » en Grèce — ce qui heurte et offense la conscience orthodoxe et la fierté des grecs, — ses efforts pour conclure un concordat avec le gouvernement grec, tout cela sont des raisons pour lesquelles l'établissement de rapports amicaux et fraternels entre elle et notre Église est impossible. »

Plus loin, à propos des fêtes de saint Paul et de la réponse de Mgr MONTINI [3], l'archevêque parle encore de l'attitude « misallodoxe » de Rome, et du silence de Rome dans l'affaire du rapatriement des enfants grecs. *Katholiki* (4 avril) dément sans peine l'assertion suivant laquelle l'Église catholique et les autorités romaines se désintéresseraient de la révoltante affaire des enfants enlevés. Mgr Spyridon parle encore du « séjour illégal » en Grèce, depuis trois mois, d'un envoyé du Pape, Mgr Angelo PRINETTO. Or, celui-ci s'y était précisément rendu pour démentir, preuves à l'appui, ces allégations si souvent répétées. Depuis on a pu, paraît-il, s'expliquer. *Katholiki* du 18 avril publie une lettre de M. J. DILERNIAS qui fit fonction d'interprête lors de l'entretien

1. Cfr *Enoria*, N° 134 (5 avril).
2. Cfr l'appel pathétique aux évêques dans *Christianiki Spitha*, N°s 123-124, février 1952.
3. Cfr pour l'état de la question. Chronique 1951, p. 368.

que Mgr Prinetto eut avec l'archevêque d'Athènes. A la demande de celui-ci, Mgr Prinetto lui envoya une lettre (rédigée en italien mais accompagnée d'une traduction grecque) exposant les démarches du saint Père en faveur des enfants grecs enlevés. Mgr Spyridon a promis d'en donner connaissance au Saint-Synode.

Tout cela confirme sans doute l'assertion de l'archevêque sur l'absence quasi totale de relations entre l'Église catholique et l'Orthodoxie mais pas précisément pour les raisons qu'il laissait entendre. L'information laisse à désirer et pourtant, la Grèce n'est pas derrière le rideau de fer ! Quant au pélerinage des fêtes de Saint-Paul, l'archevêque parle d'un seul participant catholique bien qu'encore trois autres aient eu l'honneur d'y participer.

D'autre part, à ajouté Mgr Spyridon, « les relations de notre Église avec les Églises PROTESTANTES sont bonnes et suivies malgré les craintes et les réserves de beaucoup d'entre nous. Les Églises protestantes apprécient et admirent même parfois l'antiquité respectable de notre Église ; nous leur empruntons leurs systèmes d'organisation et d'action sociale... Leurs relations sont riches en charité, nous leur témoignons des sentiments de reconnaissance et de bienveillance. Un ancien initiateur de ces rapports est le professeur Amilcar ALIVIZATOS dont les efforts tenaces ne procurent pas seulement des avantages matériels à notre Église, mais travaillent aussi pour l'œuvre de l'union qui se réalisera peut-être dans l'avenir ».

Toutefois, à l'encontre de cette orientation, on voit s'élever des voix dont l'accent rappelle les paroles récentes et un peu rudes du cardinal archevêque de Séville : « La fidélité à la conscience catholique est de bien plus de valeur qu'un fleuve d'or américain » [1]. La critique, déclanchée encore récemment par la nomination d'une COMMISSION synodale pour l'étude des questions œcuméniques (13 mars), vise tout particulièrement le professeur Alivizatos. Cette commission devra officiellement représenter l'Église héllénique à la conférence de Lund en août prochain. Elle se compose des métropolites de Salonique (Mgr PANTELEÏMON), de Phthiotis (Mgr AMBROISE) et de Calavryta (Mgr AGA-

1. Cfr ci-dessous p. 184.

THON) et des professeurs ALIVIZATOS, Jean KARMIRIS et Basile JOANNIDIS. Mais ultérieurement le professeur Karmiris a REFUSÉ d'en faire partie pour des raisons de principe et de convictions personnelles.

Enoria du 5 avril se demande pourquoi on a attendu le dernier moment pour prendre des décisions aussi importantes et encore sans entente préalable avec les autres Églises orthodoxes. On n'a pas davantage demandé l'opinion des deux Académies de théologie ni même celle du prof. Karmiris, commissaire royal auprès du Saint-Synode. En effet, la décision relative à la commission œcuménique a précisément été prise pendant son absence et celle d'autres membres distingués du Saint-Synode et malgré l'opposition de quelques membres présents. Le journal rappelle qu'il y a trois ans, il a été décidé que les évêques ne participeraient pas à des réunions à caractère dogmatique. Aujourd'hui ils sont sans préparation aucune pour participer à la discussion des questions à traiter.

« Comment a-t-on osé, poursuit *Enoria*, après que la majorité de nos neuf représentants à Amsterdam (1948), à la suite de ce qui est arrivé là-bas, ait voté *contre* la participation de notre Église à ces réunions dogmatiques pan-protestantes, votant seulement pour l'envoi d'observateurs ; et à l'encontre de tout ce qui a été publié ici et ailleurs (par exemple à Alexandrie) par les prof. Bratsiotis, Karmiris et Konidaris, et après les déclarations des prof. Bratsiotis et Konidaris qu'ils n'acceptent pas de représenter notre Église à de telles assemblées — comment nos autorités osent-elles, avec hâte et comme à la dérobée, décider une représentation officielle à une pareille conférence, au grand dam de la renommée de notre Église et de l'Orthodoxie ?

« Pourquoi, après tout ce qui a été dénoncé dans la presse ecclésiastique à charge du prof. Alivizatos comme ayant rejeté la théologie patristique grecque (et, en définitive, les conciles œcuméniques eux-mêmes), publiquement, dans la grande aula de l'université, en présence de tant de savants hétérodoxes et de représentants des Églises orthodoxes, du patriarche d'Antioche et de notre St-Synode, lors des fêtes de saint Paul [1] — pourquoi, au lieu de l'appeler à

1. Ce discours, dans lequel le professeur incriminé se réfère encore à Harnack, est publié dans *ER*, oct. 1951.

s'expliquer comme il convenait et comme ce fut déjà le cas pour d'autres professeurs, les autorités ont-elles toléré d'être prises dans les filets qui sont si manifestement marqués de la mentalité du professeur ? »

L'auteur de cet article, intitulé *L'Église n'est le fief de personne*, renvoie aussi à *Theologia* (1951), p. 169, où, dit-il, M. le prof. Alivizatos approuve sans réserve l'assertion de « son grand maître Harnack » sur la perte de la simplicité et du naturel du christianisme primitif, perte due selon lui, à l'influence de la sagesse hellénique. « Cela signifie-t-il autre chose que par ses écrits et ses conciles, la théologie grecque patristique nous a éloigné de la simplicité et de la spontanéité des premiers temps chrétiens que, par contre, les protestants prétendent avoir retrouvées ? » — « La direction ecclésiastique responsable a-t-elle réfléchi à ses responsabilités, non seulement en tolérant de pareils blasphèmes de la part du professeur de droit canonique contre la théologie patristique et les décisions des synodes œcuméniques, mais encore en lui confiant la représentation de la théologie hellénique ? » — L'article conclut en réclamant un prompt changement de cet état des choses [1].

Il nous a paru nécessaire de citer ces textes, qui sont symptomatiques de certains aspects de la vie actuelle de l'Église orthodoxe en Grèce. Nous en trouvons encore une autre illustration dans un long article de l'ancien métropolite de Nevrokopion, Mgr Georges : *La Lecture de la Sainte Écriture, nécessité ou droit ?* [2], où l'A. expose la relation de l'Écriture et de la Tradition : « L'Écriture est une partie de la tradition » :

« Puiser les doctrines dans la sainte Écriture est pour nous une nécessité générale ; c'est aussi un droit pour les fidèles à condition toutefois que cette étude ne se fasse pas indépendamment de la tradition, mais en union avec elle et sous sa conduite (...). Si l'Église permettait à tous, d'une façon absolue et sans aucune restriction,

1. Sur l'attitude antérieure de l'Église grecque envers le Mouvement œcuménique on trouvera rassemblées quelques données dans H. Musset, *Les Églises du Proche-Orient et le Mouvement œcuménique*, cfr *POC*, t. II, nº 1 (janvier-mars 1952).

2. Cfr *Archives de droit canon et ecclésiastique*, nº 7 (1952) p. 37-57 (Athènes).

sans distinction d'âge, de préparation et de possibilité d'intelligence, la lecture de la sainte Écriture, elle ouvrirait les outres d'Éole et, sans le vouloir, conduirait la plupart des fidèles au protestantisme, ainsi que mon expérience propre et constante m'en a convaincu (...). Je pense donc que l'Église peut défendre — et elle y est souvent obligée pour des raisons pastorales, pédagogiques, dangers de prosélytisme et bien d'autres — la lecture de l'Écriture à la grande masse de non préparés. »

Le dimanche 2 mars a été pour l'Église orthodoxe de Grèce une « JOURNÉE D'ACTION DE GRÂCES » en témoignage de reconnaissance pour l'aide reçue depuis 1940 des gouvernements et organismes de secours de l'Étranger. L'archevêque d'Athènes a célébré ce jour un office en la cathédrale et a, à cette occasion, prononcé une allocution :

« En cette époque de conflits politiques et sociaux, de haines et de sacrifices, disait Mgr Spyridon, il est consolant de découvrir l'existence d'une autre sorte de compétition, celle de la charité et de la gratitude des vrais chrétiens. Cette noble rivalité maintient la balance du monde ; elle témoigne de la profonde influence du christianisme sur la société et de la puissance invincible de la foi en l'Évangile » [1].

Tchécoslovaquie. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou* de déc. 1951 contient le DÉCRET suivant, daté du 12 novembre 1951 :

« L'Église orthodoxe russe, en la personne du patriarche de Moscou et de toutes les Russies, et de toute l'assemblée des évêques, prenant en considération la demande de l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, confère à cette Église qui fut jusqu'à présent un Exarchat du Patriarcat de Moscou, le statut de l'autocéphalie.

« L'Église orthodoxe tout entière prie le céleste Pasteur et Seigneur Jésus-Christ de bénir cette sœur cadette dans la famille des Églises orthodoxes autocéphales et de la couronner d'une gloire impérissable. »

Cet acte constitue un nouveau défi lancé à l'adresse du Patriarcat œcuménique qui a également contesté le droit d'inter-

1. Cfr *SŒPI*, 21 mars.

vention du Patriarche de Moscou dans la question de l'Église orthodoxe tchécoslovaque.

Le 8 décembre, en présence de représentants des Églises orthodoxes de Russie, d'Antioche, de Géorgie, de Bulgarie, de Roumanie et de Pologne, la proclamation de l'autocéphalie a eu lieu et le métropolite ÉLEUTHÈRE de Prague fut élu comme chef. Son intronisation a eu lieu le lendemain [1].

Yougoslavie. — Au cours de ces derniers mois toute la presse à caractère plus ou moins officiel a entrepris une VIOLENTE CAMPAGNE contre la religion. L'*Oslobodjenje* de Sarajevo a dénoncé une conjuration des trois groupements religieux, catholique, orthodoxe et musulman, qui constituerait une menace de rupture pour la fraternité yougoslave. A l'occasion de la discussion à la Douma d'État du budget synodal de l'Église orthodoxe, ce journal a rappelé les principes du matérialisme marxiste en matière de religion et a souligné que pour le Parti, la religion ne peut être regardée comme affaire privée. Tel est également l'avis de la *Ljudska Pravica* (Ljubliane) qui dans ses numéros des 8 et 15 mars publie une longue étude sur le Marxisme et la Religion. Le même thème est abordé par d'autres journaux tels la *Borba* (Belgrade), le *Vjesnik* (Zagreb) et la *Voce del Popolo* (Fiume). Sous les prétextes les plus divers, le clergé y est attaqué. L'enseignement de la jeunesse est surveillé de près ; les vexations en matière d'instruction religieuse sont nombreuses [2].

Relations interorthodoxes.

Parlant ci-dessus de l'Église de Grèce nous avons déjà signalé les remous dans certains milieux orthodoxes au sujet de la participation de l'Orthodoxie aux réunions œcuméniques. *Pantainos*, périodique du Patriarcat d'Alexandrie, émettant de nouvelles plaintes concernant les divisions parmi les orthodoxes (« Les

1. Cfr *ŽMP*, 1952, nº 1. Sur l'antagonisme entre Moscou et Constantinople dans les affaires des Églises de Finlande, Pologne et Tchécoslovaquie — signalé ici à maintes occasions — on trouvera rassemblées les données principales dans *DC* du 4 mai, col. 529-537. Voir aussi *POC*, 1951, pp. 227-232.

2. Cfr *CIP*, 12 avril. Et *La Civiltà Cattolica*, avril p. 135-149 ; juin, 459-474.

systèmes politiques, les questions sociales et les idées ethniques doivent cesser de diviser l'Orthodoxie »), déplore le DÉSACCORD des orthodoxes quant à leur participation au Conseil œcuménique des Églises. L'Orthodoxie devrait une fois pour toutes prendre la position d'y participer uniquement pour des questions d'ordre pratique. Les questions dogmatiques ne doivent pas être traitées par les orthodoxes dans ces rencontres. Quant au thème de Lund sur l'Église, les orthodoxes ne pourront se rallier au point de vue des protestants [1].

D'une façon plus officielle cette question est abordée dans une LETTRE du Patriarche œcuménique de Constantinople, adressée à tous les chefs des Églises orthodoxes autocéphales et datée du 31 janvier 1952 [2].

En demandant leur avis, le Patriarche propose aux évêques de ne permettre la participation aux conférences convoquées par le Conseil œcuménique que sous les conditions suivantes :

1) Puisque *Foi et Constitution* ne se contente pas de la collaboration des Églises sur le terrain social et pratique mais s'occupe exclusivement de questions dogmatiques, il faut éviter toute participation de la part de l'Église orthodoxe aux travaux de cette Commission pour autant qu'elle veut l'union par des discussions dogmatiques entre des représentants d'Églises profondément divisées. Il faut faire savoir ceci clairement et catégoriquement au Comité central du Conseil. « Mais comme d'autre part il faut que notre Église renseigne les hétérodoxes sur le contenu de sa foi et de sa doctrine, cela doit se faire par des écrits *ad hoc*, pour autant que nos documents dogmatiques et symboliques, qui visent un autre but, ne suffisent pas à ce besoin. »

2) « Parce que la participation de notre Église aux travaux du Conseil œcuménique a aussi une signification pour sa vie à elle, il faut qu'elle soit représentée par des représentants de toutes les Églises orthodoxes autocéphale, ce qui confèrera une valeur et un prestige spécial à sa participation. Il est nécessaire que les Églises collaborent par une participation commune dans l'étude et la préparation des thèmes de chacune des conférences du Conseil œcuménique, et cela afin que notre Église ne paraisse pas dans une position

1. Cfr *P*, nº 7 (1 mars 1952).
2. Cfr *Apostolos Varnavas*, mars, pp. 76-79.

amoindrie aux réunions panchrétiennes, mais avec force et poids, comme il convient à sa position particulière et à sa mission apostolique dans le monde interchrétien. Dans ce but il faut qu'il y ait des commissions synodales auprès des Églises orthodoxes pour le Mouvement œcuménique, pour étudier, en collaboration avec les professeurs des Écoles théologiques, les différents problèmes et pour définir l'attitude à prendre par l'Église orthodoxe. »

3) « Il faut que les représentants orthodoxes qui sont *clercs* soient aussi réservés que possible dans les réunions culturelles avec les hétérodoxes, car elles sont contraires aux saints canons. Qu'ils tâchent d'avoir, si possible, des cérémonies purement orthodoxes, pour montrer aux yeux des hétérodoxes la splendeur et le faste du culte orthodoxe ».

Le Patriarche attend les réponses pour fixer sa propre attitude envers le Conseil œcuménique. L'archevêque Macaire de Chypre communiqua déjà qu'il juge utile la participation au Conseil mais sous les conditions exprimées dans la lettre patriarcale. C'est ainsi, dit-il que son Église sera représentée à Lund.

Relations interconfessionnelles.

Entre catholiques et autres chrétiens. — Concernant la Semaine de l'Union de cette année, il convient de mentionner encore la réunion œcuménique de Beyrouth qui se tint le soir du 27 janvier dans la salle des fêtes du Collège des Frères à Ras-Beyrouth. Une association composée de jeunes orthodoxes et catholiques, *Les Amis de l'Union*, avait déjà organisé une première manifestation publique l'an dernier. Cette année, des protestants avaient également été invités à y prendre part. Trois allocutions ont été prononcées : par M. Joseph Mougaizel (catholique), le Dr. Edward Laham (orthodoxe) et M. William N. Haddad (protestant). Cette réunion a produit une forte impression sur l'assistance. « Vraiment, l'Esprit Saint était au milieu de nous », croit pouvoir écrire un correspondant auquel nous devons ces renseignements. Des chœurs protestants, maronites, arméniens et orthodoxes ont alterné avec les discours.

Orthodoxes. — Une voix très conciliante émanant de l'Orthodoxie est également venue ensoleiller cette semaine de Prières,

dont l'observance se répand de plus en plus. Mgr PANTELEÏMON, métropolite orthodoxe de Chio, a publié un message dont nous extrayons ce qui suit :

« Entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, c'est le fanatisme et le fanatisme seul qui a mis en relief les insignifiantes et jamais sérieuses différences, lesquelles en fin de compte ont existé de tous temps sans pour cela avoir entraîné un schisme. »

« Il est temps enfin que les autorités comprennent que la conscience chrétienne réclame l'union. Les deux Églises les plus anciennes, l'Église orthodoxe et l'Église catholique, doivent s'embrasser, pleurer sur le passé, et, purifiées par les larmes de la contrition, manifester la puissance de Dieu pour donner à leurs peuples la joie du Seigneur. Ensuite, l'Église anglicane doit les rejoindre, de même que toutes les autres Églises chrétiennes... [1].

Oriente, organe du *Centro de Estudios Orientales* (inauguré tout récemment à Madrid pour l'étude de la chrétienté orientale et le rapprochement de l'Orient et de l'Occident), publie dans son premier numéro de cette année, une note de R. P. Ph. DE RÉGIS intitulée : *La « Conversion » de la Russie ?*

Le terme « conversion » est des plus impropres quand il s'agit de la Russie, de son adhésion à l'Église universelle ou de l'union de la Russie à l'universalité catholique. Ce terme ne s'explique ni historiquement, ni psychologiquement. « La Russie n'a jamais choisi le chemin du schisme » ; « Appartenir à son Église nationale est, pour le Russe d'aujourd'hui, plus une nécessité patriotique que religieuse » ; « Il paraît difficile, disons-le franchement, et aussi injuste de considérer le peuple russe comme schismatique formel ». « A la suite d'un malentendu tragique dont il fut la première victime, il s'est trouvé en dehors des cadres juridiques de l'Église universelle ». « Ce qu'il lui faut, c'est conserver toutes ses authentiques traditions religieuses, remonter jusqu'à la pureté de la source et ne pas rompre avec elles mais au contraire les compléter, leur donner ce qui malheureusement leur manque actuellement : le caractère visible d'universalité ». Il faudrait donc plutôt parler ici « d'adhésion à l'Église universelle, ou d'union à l'universalité catholique ».

1. Une partie de ce message est reproduit dans *Le Monde* (Paris), 26 janvier.

The Eastern Churches Quarterly, hiver 1951-1952, résume l'article sur l'Épiclèse que le R. P. Cyprien KERN a publié ici-même [1] et l'accompagne de quelques notes de H. W. CODRINGTON (p. 200-205).

Anglicans. — Nous empruntons ce qui suit à une note du P. G. TAVARD A. A. sur la *Naissance d'un œcuménisme catholique en Angleterre* [2].

« Par « œcuménisme catholique » j'entends ici le passage d'une apologétique polémique à une apologétique « dialectique », s'épanouissant dans un « dialogue » qui profite aux non-catholiques pour la redécouverte du catholicisme et aux catholiques pour la compréhension des diverses mentalités des chrétiens séparés et la reconnaissance de leurs valeurs chrétiennes. Un tel œcuménisme ne se crée pas en un jour mais se forme petit à petit ».

Après quelques réflexions sur le Mouvement anglo-romain à la fin du XIX[e] siècle et les Conversations de Malines — réflexions qui, dans leur concision, nous paraissent contestables — , l'A. constate l'existence de trois tendances dans la pensée catholique anglaise actuelle : 1) une méfiance envers tout effort œcuménique ; 2) un désir d'œcuménisme pratique sous forme de collaboration en matière sociale ou temporelle ; 3) un désir d'œcuménisme proprement doctrinal (au sens défini plus haut). Un « véritable œcuménisme catholique » serait en voie de formation, « dont le pionnier est sans doute Dom Bede WINSLOW, de l'abbaye de Ramsgate, éditeur du *Eastern Churches Quarterly* [3]. Un travail silencieux se fait en des petits groupes où des théologiens catholiques et non-catholiques échangent leurs points de vues. On peut penser que ce mouvement prendra du développement ». — Et l'A. de conclure : « La condition idéale pour ce développement serait sans doute une intensification de la vie intellectuelle chez les catholiques d'Angleterre en général et de la culture théologique dans le clergé (tant régulier que séculier). La pratique de la prière pour l'Unité dans les paroisses serait également un appui non négligeable ».

1. Cfr *Ir.*, t. XXIV, nº 2, pp. 166-194.
2. Cfr *VUC*, mars 1952, pp. 3-4.
3. Voir à ce sujet dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging* (janvier 1952) : Dom Beda WINSLOW, *Une Œuvre bénédictine pour l'Union* (en néerlandais), où, par une erreur qui est tout à notre avantage, on a ajouté en sous titre « *Le Monastère d'Amay-Chevetogne* ».

Protestants. — La LETTRE PASTORALE de Carême (1952) du cardinal-archevêque de Séville, Pedro SEGURA Y SAENZ constate « qu'en Espagne le mouvement protestant s'est développé d'une façon inquiétante »[1]. Faisant allusion à l'attitude hostile du président des États-Unis, et de l'ancien ambassadeur américain à Madrid qui avait dit que cette attitude « était, sans aucun doute, due au délai intolérable que le gouvernement espagnol apporte à réaliser les promesses relatives à la restauration de la liberté religieuse en Espagne », le cardinal s'élève contre la façon dont le « prosélytisme protestant » est toléré. La lettre pastorale se réfère à un rapport officiel sur *La situation du protestantisme en Espagne*[2] pour expliquer « que depuis 1945 la propagande protestante en Espagne s'est singulièrement développée » et que « la tolérance à l'égard du protestantisme en Espagne est plus grande et plus généreuse que ne le demandent la lettre et l'esprit du *Fuero de los Españoles*. Le cardinal craint que le gouvernement ne fasse des concessions aux protestants, pour des motifs politiques, et leur accorde les mêmes droits que ceux dont jouissent les catholiques :

« Cela peut nous empêcher d'obtenir certains prêts dont nous sentons le besoin. Les souffrances de notre peuple nous peinent. Mais la fidélité à la conscience catholique est de bien plus grand prix qu'un flot d'or américain. Il n'est pas élégant de demander au pauvre, en contre-partie d'un morceau de pain, la violation de la loi divine. Cela ne nous surprend pas, — puisqu'il y a des catholiques qui proclament comme idéal divin l'égalité pour tous en matière de liberté religieuse, — que des protestants partagent la même erreur et demandent cette liberté aux Espagnols en en faisant une condition de leurs faveurs. Ils ignorent que cela est incompatible avec notre conscience, puisque nous sommes convaincus que, dans la situation religieuse de l'Espagne, un tel régime serait contraire à la loi divine. Nous prions Dieu que tous soient convaincus du caractère indiscutable de cette vérité ou que, du moins, ils admettent que nous la regardions telle »[3].

1. Cfr *DC*, 20 avril, col. 477-480.
2. *La Situacion del Protestantismo en España* (Officina de Representacion diplomatica, Madrid, 1950). Cfr *DC*, id. col. 476-77.
3. La revue jésuite *America* du 5 avril, dans un article sur cette Lettre pastorale, écrit : « Le cardinal est convaincu que dans la situation reli-

On sait que dans la suite, le Gouvernement espagnol a soumis le cardinal Segura à la censure pour toutes ses publications.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Evangelische Theologie* de janvier-février 1952 publie les rapports de la RENCONTRE entre théologiens orthodoxes et luthériens qui a eu lieu à Francfort s/Mein du 13 au 15 juin 1951. Le thème général en était l'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE (Imago Dei). Il fut traité, du côté orthodoxe par P. BRATSIOTIS, S. VERKHOVSKIJ, et J. TCHETVERIKOV ; du côté évangélique par P. BRUNNER, E. SCHLINK et E. WOLF. Cette publication contient également un résumé des échanges de vues. On complètera utilement ce recueil d'études en prenant connaissance du point de vue réformé, exposé dans le dernier fascicule d'*Irénikon* par le pasteur M. THURIAN (p. 20-52).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'évêque anglican de Londres, le Dr. W. C. WAND, a lancé un *Appel à tous les Anglicans* soulignant l'importance du mouvement de l'Union, qu'il qualifie de « fait le plus marquant de la première moitié du XXe siècle » et qui était encore insoupçonné au XIXe.

« Le comment de ses origines n'est pas facile à discerner. On s'est souvenu de la prière de Notre-Seigneur : une phrase à demi-oubliée a inspiré la pensée de toute une génération ». Ce qui a stimulé tout particulièrement ce mouvement c'est « la conclusion commune des théologiens non conformistes et anglicans que N.-S. a voulu une Église *visible*. Dans le passé, rien n'a plus contribué à maintenir les chrétiens dans un état de séparation que l'idée que la vraie Église est seulement connue de Dieu ». L'évêque regrette seulement que ce mouvement ne rencontre pas plus d'enthousiasme parmi les anglicans.

gieuse de l'Espagne, la liberté religieuse serait contraire à la loi divine. C'est là un jugement dicté par la prudence. Mais on peut soutenir que dans l'état du monde dans son ensemble, la liberté religieuse en Espagne est une nécessité éthique impérieuse ». Le *Bulletin* de l'Archevêché d'Indianapolis écrivit : « Nous avons passé trop d'heures fatigantes à laver le sang que le zèle excessif des Espagnols à répandu sous l'Inquisition. Si quatre siècles plus tard ils s'obstinent à livrer les protestants au bras séculier, qu'ils assument eux-mêmes cette responsabilité. Qu'ils se défendent contre les pierres et les flèches de l'opinion mondiale » (Cfr *R* 17 mai).

« En raison de ce que la tendance évangélique est beaucoup plus fortement représentée que la « catholique » il incombe justement à ceux qui, dans l'Église anglicane, sont le plus attachés à l'élément catholique de leur héritage, de saisir l'occasion qui leur est offerte et de ne pas la perdre par leur carence. Ils ne seront d'ailleurs pas seuls. Non seulement certaines sections du luthérianisme sympathisent avec eux, mais l'orthodoxie orientale tient fermement à ces mêmes principes, si bien que ce serait presqu'une trahison que de ne pas les soutenir ».

« Ceux de l'aile droite (Haute Église) craignent que par leur participation au mouvement œcuménique, ils risqueraient d'aggraver la rupture avec Rome, mais il n'est nullement sûr qu'il en soit ainsi. Rome s'intéresserait davantage à une organisation qui représenterait la moitié de la chrétienté, qu'elle ne s'intéresse aujourd'hui aux communautés relativement peu nombreuses et séparées les unes des autres (...). Mon impression est que si nous devions réussir dans cette entreprise, nous trouverions Rome beaucoup plus disposée à y coopérer qu'elle ne le fait aujourd'hui. Ce serait en tous cas une lourde erreur que de croire Rome entièrement indifférente à de tels efforts ».

« Il n'y a donc rien que l'on puisse qualifier de « pas-catholique », même dans le sens le plus étroit de ce terme, dans une participation au mouvement œcuménique (...). Je crois que l'heure présente est particulièrement propice à un intérêt plus marqué de la part des « catholiques » pour le Conseil œcuménique »[1].

Prêchant à Pâques dans la cathédrale de Cantorbéry sur l'Unité chrétienne, l'archevêque G. Fisher a, semble-t-il, laissé percer une pointe de déception au sujet des tentatives d'union en Angleterre, tentatives dont nous avons déjà parlé à maintes reprises : « Nous ne pouvons pas encore être un, car nous sommes trop en désaccord. Nous ne pouvons pas encore être un, car nous ne sommes pas préparés à cela. Si demain, l'Église devenait une, d'une unité d'organisation, il nous paraît certain que par son unité, elle trahirait encore plus tristement qu'aujourd'hui l'une ou l'autre vérité du Christ et son Évangile. »[2]

Une autre référence aux *Church Relations* a été faite par le Dr. Hugh Martin, vice président du Conseil britannique des

1. Cfr *CEN*, 1 février 1952.
2. Cfr *CT*, 18 avril.

Églises, lorsqu'en mars dernier, il s'est adressé au Congrès du Conseil des Églises libres, réuni à Cardiff :

« Nous nous réjouissons tous de l'amélioration remarquable des relations entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres survenue au cours des cinquante dernières années. » Prêt à avancer encore davantage dans cette voie, l'orateur déclare cependant qu'il y a des limites. Faisant allusion à la proposition relative à l'adoption éventuelle du ministère épiscopal par les non conformistes, le Dr. Martin a dit qu'il ne serait pas possible « de consentir à un arrangement qui impliquerait nettement que nos pasteurs ne sont pas des pasteurs de l'Église du Christ et que nos sacrements ne sont pas de véritables sacrements ».

« L'archevêque de Cantorbéry lui-même, dans un geste très émouvant qui lui fait grand honneur, a dit qu'il recevrait avec reconnaissance de la part des pasteurs d'autres Églises, leur consécration conférée selon leurs propres coutumes. Mais ceci ne nous aide guère. Nous ne mettons pas un instant en doute la validité de son ordination en tant que ministre de l'Église du Christ, ni celle de la Sainte Cène anglicane. Nous admettons volontiers que l'épiscopat est une forme légitime de constitution ecclésiastique. Nous aussi nous croyons fermement à la nécessité d'une succession apostolique dans l'Église du Christ, mais à notre sens, elle dépend de la possession de la foi apostolique et non de la forme apostolique du gouvernement ecclésiastique, même si les savants devaient arriver à s'entendre sur cette définition. C'est l'Église qui doit être apostolique, et non une forme particulière de ministère dans l'Église. »

Rien de surprenant qu'après cet exposé de la position typiquement protestante, le Dr. Martin conclue en disant « tristement mais fermement, que nous ne pouvons aller de l'avant sur la base du rapport *Church Relations in England* » [1].

Dans *Verbum Caro*, nº 20, 1951, notons un article du pasteur Richard PAQUIER : *« Catholicisme » et « Protestantisme » en chrétienté anglaise* (p. 155-179). Il y analyse, et commente les trois rapports sollicités par l'archevêque de Cantorbéry. Nous devons nous borner à citer ici un passage de sa conclusion :

« ... Nous constatons que les deux rapports anglicans reconnaissent l'un et l'autre les faiblesses et les manquements de la tendance

1. Cfr *SŒPI*, 11/18 avril. et *CEN* 4 avril. p. 3.

théologique et ecclésiastique que chacun d'eux représente. En revanche, nous n'avons guère trouvé cet accent dans le rapport non-conformiste, c'est-à-dire protestant réformé, qui se livre à une apologie soutenue de la Réforme prise comme un tout. » L'A. désavoue cette attitude, bien que ce soit « un travers trop répandu dans les milieux réformés continentaux pour que nous osions nous permettre un mot de blâme à l'égard des réformés anglo-saxons ».

Schème d'Union en Inde du Nord. — Les délégués des cinq groupements religieux intéressés : l'Église (anglicane) de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan ; l'Église méthodiste d'Asie méridionale ; les Églises méthodistes britanniques en Inde ; les Églises baptistes de l'Inde du Nord et l'Église Unies de l'Inde du Nord et du Pakistan (composée de réformés et de congrégationalistes) — représentant au total 2 millions de membres, — ont accepté l'avant-projet d'union publié en novembre dernier [1]. Mais la conférence n'a pas conduit à un accord sur la question de l'unification des épiscopats anglicans et méthodistes [2].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, fondée à Lund en 1947, tiendra sa seconde assemblée générale à HANOVRE du 25 juillet au 3 août prochain. Celle-ci aura pour thème général : « La Parole vivante dans l'Église responsable ». En dehors des six sections principales (théologie, missions extérieures, mission intérieure, évangélisation et foyer domestique, rôle de la jeunesse, rôle de la femme), d'autres sujets seront étudiés par des commissions dont une est chargée de l'examen de la participation luthérienne aux travaux et activités œcuméniques. Un plan d'études a été établi à cet effet [3].

Dans les milieux œcuméniques réformés, on témoigne de l'inquiétude à propos des tentatives d'unification dans le luthéranisme mondial. Le prof. Roger MEHL exprime dans un article *Confessionnalisme et Oecuménisme* [4], la crainte que le mouvement

1. Cfr Chronique 1952, p. 79.
2. Cfr *SŒPI*, 2 mai. Une analyse du projet dans *IKZ*, janvier-mars, pp. 53-55.
3. Cfr trad. fr. de ce document dans *VUC*, nº 42 (avril), pp. 4-7.
4. Cfr *Foi et Vie*, janvier-février 1952, pp. 1-10.

œcuménique, originairement porté et fécondé par la fidélité confessionnelle, ne devienne bientôt la victime du confessionnalisme, c'est-à-dire d'une « crispation confessionnelle ».

L'A. vise le développement considérable pris par les deux grandes Fédérations qui se partagent le protestantisme actuel : la « Fédération luthérienne mondiale » et « l'Alliance réformée mondiale » : « Les fédérations commencent à jouer un rôle important précisément au moment où se manifeste partout au sein du protestantisme un raidissement confessionnel ». Elles en sont plutôt les signes et les témoins que les causes, mais « ce qui était effet devient cause ». L'intercommunion en devient de plus en plus difficile. Fatalité des lois sociologiques : au lieu d'avoir affaire avec des Églises, le Conseil œcuménique se trouve en présence d'organisations monolithiques, alors que « toutes les rencontres œcuméniques de ces dernières décades ont mis en évidence le fait que les grandes lignes de divergence de la pensée chrétienne n'épousent pas les frontières confessionnelles ». Il ne faudrait pas reconstituer des unités périmées. De quelle unité doctrinale pourra-t-on parler lorsque par exemple la fédération luthérienne aura réussi à intégrer les Églises fondamentalistes d'Amérique ? L'auteur y voit une tendance nuisible et contraire à l'intérêt de l'œcuménisme. Il ne faut pas de grandes masses stratégiques qui se forment dans l'opposition réciproque. « Luthériens et Réformés jouent en ce moment un jeu dangereux », conclut le Prof. Mehl. « Leurs fédérations confessionnelles risque à chaque instant d'élever à la hauteur d'un dogme ce qui n'est peut-être en dernière analyse, qu'un fait sociologique » (p. 10).

La question de la réunion de cinq groupements luthériens AMÉRICAINS — Église luthérienne 1) évangélique, 2) américaine, 3) évangélique unie, 4) Augustana, 5) libre — a été réexaminée et un rapport a été approuvé. Celui-ci déclare « qu'aucun obstacle sérieux ne s'oppose à la réunion »[1].

Le secrétaire général du Conseil Oecuménique, M. VISSER 'T HOOFT, à son retour d'une visite des différentes communautés du BRÉSIL, déclare que son voyage a permis de dissiper certains malentendus relatifs au Conseil œcuménique dans certaines Églises du pays[2]. Un article de Agnelo ROSSI sur *Les remous*

1. Cfr *SŒPI*, 25 avril.
2. Id.

autour du mouvement œcuménique au Brésil [1] expose comment le protestantisme brésilien est gravement divisé à ce propos. La réaction anti-œcuméniste aux É. U., concrétisée dans l'*American Council of Christian Churches* (ACCC) — fondé en 1941 — et inspirateur d'un groupement international, l'*International Council of Christian Churches* (ICCC — cfr. Chronique 1950, p. 442), a joué un grand rôle pour troubler les relations interconfessionnelles, qui depuis Erasmo BRAGA († 1933), pionnier de l'œcuménisme au Brésil, étaient en bonne voie de réalisation. Le dernier épisode de la réaction « fondamentaliste » a eu lieu au Congrès Évangélique panaméricain de Sao-Paulo, qui se tint des 16 au 24 juillet 1951. Les thèmes du Congrès étaient : Le progrès de l'évangélisation de l'Amérique latine ; l'établissement d'Églises indigènes et l'opposition à l'« apostasie » du Conseil œcuménique des Églises. — Seuls les membres des Églises non liées au Conseil œcuménique étaient admis au congrès.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

A *Buck Hill Falls*, les 17 et 18 mars, lors d'une rencontre de délégués de 29 Églises américaines, membres du Conseil œcuménique, M. VISSER 'T HOOFT à fait allusion aux réactions qui se manifestent actuellement contre le Conseil œcuménique :

« L'accusation a été formulée par exemple qu'avant 1948, le mouvement œcuménique jouissait d'une plus grande liberté, alors que depuis la constitution du Conseil, basé sur des corps ecclésiastiques, le mouvement aurait perdu de sa vitalité (...). Les attitudes anti-ecclésiastiques doivent être prises au sérieux. Néanmoins, nous ne nous excuserons pas d'avoir enraciner le Conseil dans les Églises. Il s'agit uniquement de démontrer qu'en donnant une base ecclésiastique au Conseil, nous n'en avons pas fait une institution » [2].

1. Cfr C. A. ROSSI, *O Movimento Ecumenico e suas Primeiras Repercussões no Brasil*, dans *Revista Ecclesiastica Brasileira*, déc. 1951, pp. 801-27. Aussi *DC*, 20 avril col. 471-75.

2. Cfr *R*, 12 avril, p. 2. — Nous lisons dans *IKZ* janvier-mars, p. 57, que le secrétaire du Conseil, dans une lettre récente aux Églises, s'est plaint du fait que les travaux du Conseil ne trouvent pas assez d'écho dans les Églises. Cette revue croit que l'emploi de l'anglais dans les discussions et les publications y est pour beaucoup. Elle estime aussi que *SŒPI* ne donne pas assez de nouvelles substantielles et attache trop d'importance

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique s'est réuni au palais de Lambeth du 4 au 8 février sous la présidence de l'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. BELL. Un rapport sur la vie et le rôle de la femme dans l'Église, fondé sur une enquête menée dans les pays de toutes les parties du monde, y a été présenté. De longs échanges de vues ont été consacrés à la préparation de la Conférence mondiale de Foi et Constitution de Lund, ainsi qu'à celle du comité central du Conseil œcuménique à Lucknow (Inde, 31 déc — 9 janvier 1953).

FOI ET CONSTITUTION. — *The Ecumenical Review* d'avril 1952 est principalement consacré aux questions qui seront traitées à Lund [1]. L'*Éditorial* fait remarquer que cette conférence sera la première de Foi et Constitution dans le cadre élargi du Conseil œcuménique (1948). Il s'agira de préciser la signification théologique de sa nouvelle position, et de trouver la forme d'organisation la plus efficace pour que Foi et Constitution puisse poursuivre sa vocation propre au sein du Conseil, celle-ci consistant surtout dans le rappel que la coopération ne suffit pas, mais que le véritable objectif est l'Unité de l'Église.

Trois articles se rapportent aux trois rapports de la conférence. Le Rév. A. G. HEBERT étudie celui relatif à l'Église. Au sujet de la succession apostolique, l'A. s'y déclare insatisfait de l'exposé du point de vue anglican par M. Fr. GRAY [2]. L'évêque luthérien Wilhelm STÄHLIN traite de la question du Culte. Extrayons cette phrase de son article qui, venant d'un milieu protestant où on découvre à nouveau la valeur de la liturgie, présente un intérêt spécial :

« Si la pensée chrétienne peut être exposée comme n'importe quelle autre idée ou opinion, il n'y a évidemment pas grande utilité à donner une attention particulière aux formes liturgiques ; mais

aux *personalia* : « Nombreux sont les milieux où on s'intéresse moins à toutes les personnalités qui participèrent à une conférence qu'au contenu des informations et résolutions. Or, cela est souvent très insuffisant et n'a pas souvent pour la presse ecclésiastique une grande valeur, surtout pas pour ceux qui voudraient coopérer ».

1. Cfr à ce sujet ci-après p. 194-200.

2. Cfr Chronique 1952, p. 81.

si nous croyons que toute manifestation de la foi est avant tout quelque chose qui s'adresse à Dieu, et seulement en deuxième ordre une chose dite sur Lui, alors les formes d'expression de cette adoration de Dieu ont une signification qu'elle ne pourraient jamais avoir dans le premier cas (c'est-à-dire dans une conception de l'Évangile où l'idée du pardon des péchés et du salut de l'âme prédomine au détriment d'une conception de la Rédemption qui comprend l'univers entier et la totalité de l'histoire — cfr p. 247).

Le Pasteur Perry Epler GRESHAM (des Disciples du Christ) aborde les « perplexing problems » du rapport sur l'Intercommunion.

Le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission Foi et Constitution, traite de *L'Église, les Églises et le Conseil* (le texte de Toronto) et fait l'exégèse des trois termes de ce titre. L'A. note en concluant :

« Le Conseil œcuménique est redevable de quelque chose envers Rome. C'est là une dette que quelques-uns d'entre nous reconnaissent avec satisfaction ; d'autres n'en ont pas conscience tandis que d'autres encore nient le fait. Mais Rome se dresse devant nous comme un perpétuel commentaire de notre travail, commentaire que nous ne pouvons ignorer. Pour les uns, elle n'est qu'un avertissement pour qu'on ne devienne ce qu'elle est ; pour d'autres, elle est une continuelle tentation de fuir devant nos tensions intolérables et d'adhérer à ce qui est en tous cas une forme d'unité. Des sentiments de tous genres, depuis une profonde répulsion, voire même la haine jusqu'au désir et à l'amour presque intolérables se rencontrent chez nous. Mais, à nos yeux, malgré les contradictions dans lesquelles nous la voyons, elle est un continuel rappel, pour le Conseil, que parler d'unité dans le Christ n'est pas parler d'un idéal abstrait, mais de quelque chose qui doit s'exprimer dans l'histoire en chair et en sang. Soit comme avertissement ou encouragement, soit comme un scandale ou un modèle (et pour plusieurs d'entre nous, comme quelque chose de l'un et de l'autre) Rome se trouve en face de tous nos faibles efforts comme une unité concrète et donc impossible à ignorer » (p. 267) [1].

Suivent deux études sur les facteurs non théologiques, culturels sociaux ou d'organisation ecclésiastique ayant une influence sur l'origine et le maintien des divisions entre chrétiens. Ils

1. Cfr sur cet article *VUC* nº 44, p. 3-10.

ont pour auteurs l'un le prof. Jacques Ellul (réf.) et l'autre le Rév. G. A. Gragg *(American United Church)* [1].

P. 282-295, sous le titre : *La nature de l'espérance chrétienne*, quelques membres de l'*Advisory Commission* répondent aux commentaires critiques que *ER* de janvier avait publiés au sujet du rapport paru sur le thème de l'Assemblée d'*Evanston* en 1954 [2]. Les efforts pour saisir le sens théologique de la période entre l'Ascension du Christ et la Parousie sont d'un grand intérêt, touchant aux questions les plus essentielles de la christologie et de l'ecclésiologie, comme le prouvent ces échanges de vues qui, du reste, n'en sont qu'à leurs débuts.

On peut espérer qu'ils recevront une nouvelle impulsion à la suite des résultats des discussions de la Conférence de Lund dont le thème principal est justement, comme on le sait, la nature de l'Église, sujet qu'on ne pourrait réellement approfondir sans considérer la nature du temps de l'Église, c'est-à-dire l'économie proprement néo-testamentaire sur laquelle existent tant de divergences de vue parmi les théologiens [3].

20 mai 1952.

1. Les deux articles, précédés de la lettre que le Prof. C. H. Dodd de Cambridge envoya en 1949 à la Commission *Foi et Constitution* pour recommander l'étude du sujet, et suivis du Rapport de Bossey (Cfr. Chronique 1952, p. 80-81), sont réunis dans une brochure préfacée par le Rév. O. S. Tomkins, sous le titre *Social and Cultural Factors in Church Divisions* (Faith and Order Commission Paper N° 10).

2. Cfr Chronique, p. 82.

3. Sur la participation des orthodoxes, cfr ci-dessus p. 179. Le Patriarcat de Moscou a répondu à l'invitation en exprimant le désir d'avoir de la littérature en vue d'étudier la question (cfr *Minutes* de Lambeth, p. 2). — Ajoutons encore que le pasteur Hans Asmussen, membre de la Commission *Ways of Worship*, s'est retiré du Mouvement d'une façon assez spectaculaire. Cfr sa lettre du 29 avril, adressée aux dirigeants de *Faith and Order*, exprimant ses craintes au Sujet des opinions et influences du pasteur Niemöller (*HK*, juin 1952, p. 408-409).

Notes et documents.

Les préparatifs de la Conférence de Lund.

Pour suivre les derniers préparatifs et le déroulement de la troisième conférence mondiale de Foi et Constitution qui se tiendra à Lund (Suède) du 15 au 28 août prochain, la lecture des Minutes de la session de la Commission de Foi et Constitution qui siégea à Clarens (Suisse) en août 1951, fournit d'utiles renseignements [1].

Les rapports des commissions théologiques sur les trois thèmes principaux de la Conférence — la *Nature de l'Église ;* les *Formes du Culte* et l'*Intercommunion* [2] — ont fait l'objet, à Clarens, d'échanges de vues avant d'être définitivement adoptés pour être soumis à Lund. Relevons-en ce qui suit :

L'Église.

Le Dr. Flew, président de la commission traitant ce thème, se demande lesquels, parmi les points de désaccord sur la nature de l'Église qu'énumère le rapport, demandent à être traités en premier lieu. Il souligne la question des limites de l'Église et de sa définition comme étant un des principaux éléments générateurs de division et de divergence. Il en va de même, selon lui, du problème de la nature de l'autorité dans l'Église et des rapports entre l'Écriture et la tradition. Les autres questions devraient se grouper autour de ces deux-ci. Plus particulièrement, deux sujets sont encore mentionnés : la nature de la continuité de l'Église et la nature des sacrements.

Le Prof. Florovsky exprima le désir qu'on embrasse tout le contexte théologique dans lequel la doctrine de l'Église doit être

1. Cfr *Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Meetings of the Commission and of the Executive Committee at Clarens, Switzerland,* August 13-17, 1951 (avec résumé des décisions en français et allemand).

2. Ces Rapports ont été analysés ici-même, cfr *Ir.* t. XXIV (1951), p. 498-507. Entre-temps ont paru les trois volumes d'études qui ont été à la base de ces Rapports : *The Nature of the Church*, édité par R. Newton Flew, 1952, 348 p. ; *Ways of Worship*, édité par P. Edwall, E. Hayman et W. D. Maxwell, 1951, 363 p. ; et *Intercommunion*, édité par John Marsh, 1952, 408 p. (*S. C. M. Press*, London).

considérée plutôt que de s'arrêter à un seul aspect de la foi. Le Prof. STAEHELIN estime inopportun de traiter longuement des différences ou des facteurs non théologiques sur lesquels reposent les divisions. Il vaudrait mieux discuter les grands actes de l'œuvre du salut et tâcher de comprendre ce qui en est essentiel dans la nature de l'Église.

Les Formes du Culte.

Le Pasteur VOS, rapporteur, fait observer que c'est particulièrement la question de la relation entre la Parole et le Sacrement qui a été matière de discussion, au point qu'on a dû négliger l'étude des autres éléments du sujet.

Le Pasteur MAURY a assez vivement critiqué le rapport qu'il juge de tendance trop unilatérale. Il estime que le document a été rédigé par une commission qui a adopté sur toute la ligne une position « catholique ». Si l'on y fait mention de la tradition réformée c'est pour l'envisager sous un angle catholique. Le renouveau liturgique dans l'Église réformée, observe-t-il, est d'une toute autre nature que celui qu'on note dans la tradition catholique, qu'elle soit romaine, orthodoxe ou anglicane. Selon le pasteur Maury, le rapport envisage toujours l'expression « Liturgie » comme liturgie catholique. Il importe, dans le réalisme théologique de la tradition réformée, non pas tellement de se rattacher au passé, mais de rechercher une forme de culte qui établisse une communion de plus en plus grande avec le monde extérieur. Le rapport ne témoigne pas suffisamment du souci de découvrir des voies nouvelles. Cela est à regretter, non seulement du point de vue réformé mais aussi du point de vue œcuménique.

Le Dr. ASMUSSEN et le Prof. BERKELBACH ont également reproché au rapport de ne pas regarder vers l'avenir, de manquer de *forward look*. Le dernier regrette qu'on n'y trouve pas trace de la relation entre la foi et l'art, thème cher à feu le Prof. van der Leeuw, ancien président de la commission liturgique qui fut autant artiste que théologien. (Au début de la session, dans un bref *in memoriam*, le Prof. Berkelbach a rappelé combien le défunt président avait souhaité l'introduction de la danse dans la liturgie, sujet auquel il a d'ailleurs consacré un livre.)

Le Rév. H. BRANDRETH considère par contre que l'accent sur ce qui est spécifiquement « liturgie » et « culte collectif » ne se fait pas assez sentir. On les traite comme des variantes du ministère de la

Parole alors que l'on ne souligne pas suffisamment que la liturgie est quelque chose que la communauté fait et non pas quelque chose que nous disons. Il eut également désiré qu'on eut davantage tenu compte de certaines expériences du mouvement liturgique dans l'Église catholique romaine.

Le Dr. MENN note que parmi les Églises réformées, il se manifeste également des réactions *contre* les nouvelles tendances liturgisantes. Il voudrait qu'on l'acte, car ce fait révèle que le mouvement liturgique soulève de réels problèmes susceptibles de troubler les communautés locales.

L'archevêque luthérien suédois, Y. T. BRILIOTH, président du Comité *Foi et Constitution*, conclut en disant que pour la Conférence du Lund il y aurait lieu de rassembler encore des matériaux en vue de l'étude de ces questions.

Outre les problèmes de doctrine et de liturgie, un troisième sujet d'étude incombe à la Commission des Formes du Culte, exposé dans le mémorandum HAYMAN-SHAW sur les questions de la *piété* et de la *spiritualité* (« théologie ascétique »). Le « sous-comité pour la vie spirituelle » qui cherche surtout à répandre la compréhension mutuelle par le contact vécu avec les diverses formes de vie liturgique, a été autorisé à poursuivre son activité jusqu'à la Conférence de Lund.

Intercommunion.

Malgré la complexité de ce problème, un rapport acceptable pour tous (sauf quelques réserves sous forme de notes au bas de la page) a pu être établi. Mais le Dr. BAILLIE, président de la commission, a mis en lumière le sentiment de déception exprimé à la fin du rapport même. Des divergences d'opinion très prononcées se sont fait jour, qui ont apparu encore insurmontables. On espère que la Conférence de Lund ouvrira le chemin qui conduit à une solution « que le monde chrétien attend ». Pour les cultes en commun aux assemblées œcuméniques, la question est urgente et le Dr. Baillie a exprimé le souhait qu'elle soit sérieusement prise en considération.

Notons la critique du Prof. FLOROVSKY sur un passage du rapport, p. 29 : « Cette Église une, sainte catholique et apostolique doit avoir une unité visible dans le monde et c'est pourquoi la désunion est en soi un état de péché. » Le P. Florovsky remarque que cette sentence implique une ecclésiologie spéciale d'une Église invisible

qui doit obtenir une expression visible — ecclésiologie qu'il ne peut partager. Une chose est de dire : toutes les Églises dans le Conseil mondial des Églises participent « d'une certaine façon » à la réalité de l'Église du Christ, et autre chose est de dire qu'elles sont des parties ou des branches d'une Église invisible à laquelle il faut donner une expression visible.

Dans sa conclusion, le Dr. Baillie souligne le scandale « first class » de la situation qui rend la communion universelle impossible. Qu'on ne déduise pas du rapport, dit-il, que ses auteurs sont satisfaits : il ne leur appartenait qu'à constater un état de fait existant et de convaincre ensuite les Églises du caractère tragique (dreadfulness) de la situation.

En dehors de ces trois rapports, un autre a encore été rédigé au cours d'une conférence internationale à l'Institut œcuménique de Bossey (Cfr Chronique 1952, p. 80). Il traite des facteurs non théologiques de la désunion des chrétiens. A Bossey il a été reconnu qu'il est difficile d'établir une discrimination bien nette entre les facteurs théologiques et non théologiques qui affectent les divisions entre chrétiens. On y a en outre constaté que certaines tendances politiques et idéologiques du monde moderne portent les Églises à se rapprocher sans pour cela les conduire nécessairement à la véritable unité. Tout en admettant la grande importance des facteurs non théologiques, on a décidé à Clarens déjà, de ne pas les traiter dans une section distincte. Mais on souhaite qu'au cours des travaux des trois sections ci-dessus mentionnées, on ne le perde jamais de vue [1].

Chacune des trois sections d'étude préparera un rapport au cours de la première semaine de la Conférence. Elles seront toutes trois sur un pied d'égalité. Ces rapports seront ensuite discutés en séance plénière. Au cours des discussions de la dernière semaine, le thème de l'Église sera spécialement mis en évidence.

* * *

Après l'approbation de ces trois rapports, on aborda à Clarens

1. Lors de la session du Comité exécutif de la Commission de *Foi et Constitution* au palais de Lambeth du 30 janvier au 1er février de cette année, il fut décidé que dans le programme ce sujet porterait le titre général de *Facteurs sociaux et culturels de nos divisions*. Le thème sera présenté à la Conférence le lundi 18 août, par le doyen C. T. Craig et le Prof. Ellul.

l'examen d'un rapport du sous-comité I relatif à la structure de Foi et Constitution après Lund. Il y est rappelé que depuis Amsterdam 1948, Foi et Constitution forme une partie intégrante du Conseil œcuménique des Églises. Il s'agit maintenant de rechercher comment on pourra encore mieux l'intégrer dans le cadre du Conseil pour accomplir le plus efficacement sa fonction propre : Foi et Constitution n'est pas une association ayant uniquement la tâche de se livrer à la discussion académique de nos divergences ; elle est un mouvement dynamique qui tend à les surmonter.

La commission est d'accord pour admettre qu'il serait souhaitable que sa méthode de travail soit revisée, mais l'accord ne s'est point fait sur la nature et l'importance des réformes à introduire. Deux projets sont en présence. L'un est de caractère conservateur, l'autre de nature plutôt révolutionnaire ce qui explique l'animation avec laquelle les discussions se sont poursuivies [1].

Le Projet A prévoit que le nombre des membres soit ramené à quatre-vingt tout en reconnaissant à la commission la faculté de nommer un maximum de vingt « cooptés » pour les sessions de l'Assemblée générale ou du Comité Central [2]. Pour le surplus, il n'y aura pas de changement jusqu'à la conférence mondiale suivante après Lund.

Le Projet B veut réduire le nombre des membres de la Commission à 30 ou 40. Le travail se fera en étroite coopération avec le Comité Central, le Département d'études et tous les autres organismes du Conseil œcuménique des Églises. Pas de Conférences mondiales régulières, celles-ci ne devant être convoquées que selon les nécessités du moment. « Ce projet, dit le pasteur Maury, a été conçu, non pour minimiser mais au contraire pour intensifier la place, la puissance et le dynamisme de Foi et Constitution. » Mais le Prof. Hartford, auteur du premier plan, estime qu'on abuse du mot « intégration » et rappelle l'histoire de Jonas et de la baleine qui mena à la séparation.

En présence de la perspective de voir les deux plans se confronter à Lund — ce qui n'était pas souhaitable — le Dr. Visser 't Hooft suggéra une troisième solution (Il eut soin de faire remarquer qu'il formulait cette suggestion en tant que membre de la Commission et non en tant que secrétaire général du Conseil œcuménique, autrement dit, comme représentant de Jonas et non de la baleine...) Nous la résumons comme suit :

1. Cfr Chronique 1951, p. 497.
2. Jusqu'ici la Commission comptait 172 membres.

1) Tout comme dans le projet A, il propose une commission de Foi et Constitution composée de 80 membres, plus vingt autres qui seront cooptés. Ils se réuniront chaque fois que l'examen de rapports des commissions théologiques le demandera.

2) Annuellement se réunira un Comité de travail comprenant environ 25 membres. Ce comité dirigera les diverses activités de Foi et Constitution et sera responsable pour la coordination avec les autres organismes du Conseil œcuménique, tel par exemple le département d'études.

3) Les Conférences mondiales de Foi et Constitution se tiendront chaque fois qu'il y aura lieu de soumettre au jugement des Églises des sujets importants.

Cette nouvelle proposition a rencontré beaucoup de sympathie. Comme elle méritait d'être étudiée à tête reposée, le rapport sur les deux projets, la proposition de M. Visser 't Hooft et le compte rendu de la discussion furent renvoyés au Comité Exécutif pour que ce dernier s'en inspire dans sa préparation de la Conférence de Lund [1].

Mentionnons enfin l'article 10 d'un Rapport sur le programme de Lund :

« Si quelques représentants de l'Église romaine demandent le privilège d'assister à la Conférence comme observateurs, les membres de la direction sont autorisés à les accueillir. »

Le Prof. Ioannidis (orth.), ouvrant le débat sur ce sujet, estima que l'on devrait envoyer une invitation à l'Église catholique romaine, plutôt que d'en laisser l'initiative à quelques personnes de cette Église. A quoi le Dr. Hodgson répondit que le Secrétaire en savait plus long sur la récente histoire. L'histoire des relations avec l'Église de Rome, explique-t-il, ne date pas de hier : déjà en 1919 une députation fut envoyée à Rome et reçue par le Pape. Comme ils l'ont compris, c'est un des principes fondamentaux de l'Église de Rome que, se considérant comme la seule Église, elle ne pouvait prendre part officiellement à aucun mouvement qui impliquerait qu'elle était une parmi d'autres. A Edimbourg, (1937) on reconnut qu'il n'y avait pas lieu de s'adresser à l'Église de Rome

1. A Lambeth, en février, ensemble avec le Comité exécutif du Conseil œcuménique, on s'est mis d'accord sur un nouveau projet, qui sera présenté à Lund. En substance c'est la proposition de M. Visser 't Hooft qui est retenue. Cfr *Minutes of Meeting held at Lambeth Palace*, London, from January 30th to February 1st 1952, p. 7.

puisque sa position avait été expliquée, mais la demande venant du côté catholique concernant la présence d'observateurs fut acceptée. Il y eut des relations amicales, mais depuis cette première députation on s'est mis d'accord que la question ne serait pas réouverte de la part de Foi et Constitution ; on laisserait à l'Église romaine l'initiative à prendre. Le secrétaire, le Rév. O. Tomkins, ajouta que les seuls changements durant les dernières années ont été : le nombre croissant de théologiens catholiques prenant intérêt au Mouvement œcuménique, le *Monitum* à l'époque de l'Assemblée d'Amsterdam et l'encyclique (sic) sur le Mouvement œcuménique de février 1950. A la lumière de ces développements au sein de l'Église romaine, le président a eu une correspondance privée avec le Délégué apostolique en Scandinavie, et le secrétaire avec des personnalités intéressées. En conclusion il était devenu évident pour l'Exécutif que l'on n'avait aucune obligation de prendre d'autre initiative que celle déjà prise dans le passé et que la responsabilité en incombe encore à l'Église de Rome elle-même. M. Morehouse (épisc. am.), tout en marquant son accord, insista sur l'importance de continuer l'envoi d'invitations officielles à l'Église catholique romaine, tandis que le pasteur Maury (réf.) expliqua qu'on était prêt à inviter des observateurs de partout, mais qu'autre chose était d'inviter l'Église de Rome à envoyer des délégués pour participer à la Conférence [1].

D. T. S.

In Memoriam : Dom Jérôme Leussink.

Le 29 mars 1952, s'est éteint au collège grec de Rome, succombant à une crise cardiaque, le R. P. dom Jérôme Leussink, moine de Chevetogne, iconographe attitré de la Congrégation pour l'Église orientale, qui lui avait confié, depuis plus de dix ans, de nombreux travaux.

Le défunt était né à Zwolle (Hollande) en 1898. Il fit ses études au séminaire de l'archidiocèse d'Utrecht, et reçut la prêtrise en 1923. Successivement vicaire à Herveld, Doornenburg, Enschedé et Kampen, il put mettre enfin à exécution un projet nourri de longue date. Attiré depuis ses années de collège par la vie bénédictine, il avait

1. A Lambeth, le Secrétaire communiqua que les Minutes de Clarens ont été envoyées à des personnalités catholiques romaines s'intéressant particulièrement aux travaux de Foi et Constitution.



Chapelle byzantine du Palais de la Congrégation orientale a Rome.

(Œuvre de D. J. Leussink).

suivi avec intérêt, étant jeune prêtre, les débuts de la fondation d'Amay et était devenu un lecteur assidu d'*Irénikon*. L'idéal unioniste du monastère dissipa toute hésitation, et en 1932 il demanda à y être reçu. Son archevêque lui imposa des délais, et ce ne fut qu'en 1936 qu'il termina son noviciat et émit ses vœux. Durant sa probation, s'étaient révélées ses connaissances artistiques étendues, ainsi que son remarquable talent pour le dessin et la peinture. Un professeur de l'Académie de Liège, M. Martin, voulut bien lui faire parcourir en privé, dans son propre atelier, les étapes de la formation artistique. Deux années suffirent, pour acquérir une initiation complète, à ce sujet remarquablement doué, durant lesquelles il s'appliqua surtout à la peinture du portrait. D. Jérôme excellait à donner une expression caractéristique à ses esquisses.

On décida alors d'orienter le jeune artiste vers les travaux d'iconographie byzantine. Son professeur ne pouvait l'initier dans ce nouveau domaine. Fin août 1939, la guerre venait d'éclater entre l'Allemagne et les pays alliés. Un iconographe russe de grand renom, le peintre Pimen Sofronof, qui avait fait un séjour à Amay, et avait été professeur à Prague et à Paris, venait de se fixer à Rome et devait exécuter pour la congrégation orientale un iconostase comprenant cinquante-huit panneaux. C'était là une occasion unique et providentielle.

Sans perdre de temps ni attendre des arrangements par écrit, le P. Leussink fut dirigé sur Rome par Munich et Florence, et put atteindre, en Octobre, la Ville éternelle. Il se présenta à S. E. le Cardinal Tisserant, secrétaire de la Congrégation orientale, auquel il exposa les désirs de ses supérieurs, et obtint l'autorisation de se fixer au Russicum, où il y avait alors peu d'élèves. Les exigences de M. Sofronof étaient exorbitantes, et son nouvel élève n'apportait avec lui que peu de ressources. Celui-ci accepta cependant les conditions et se mit au travail : après quelques mois, l'élève avait fait la conquête de son maître, et la question des émoluments fut traitée à l'amiable : ils étaient devenus des collaborateurs pour l'achèvement de l'iconostase. Cette collaboration devait se muer en une amitié qui soutint grandement M. Sofronof retenu à Rome par les événements politiques, dans de pénibles et rudes épreuves.

Le stage de D. Leussink était terminé en l'été 1940. La guerre s'étant étendue à l'Europe entière, il s'avéra qu'il ne pourrait plus rentrer en Belgique, ni recevoir de secours de son monastère. Il s'adressa alors au R^me^ P. Abbé de Sainte Scholastique à Subiaco, qui lui proposa de venir passer les vacances chez lui et de renouveler

sa garde-robe, à charge seulement d'exécuter des peintures dans le nouveau séminaire de la vénérable Abbaye. D. Leussink exécuta donc là sa première œuvre magistrale : une peinture murale représentant, plus grand que nature, saint Benoît entouré de scènes de l'Ancien Testament dont les personnages symbolisent les vertus du glorieux patriarche. La composition entière était une heureuse illustration de la séquence de la messe du 21 mars de l'office bénédictin. A saint Benoît faisait pendant une représentation de sainte Scholastique. Cette double œuvre fit aussitôt l'admiration des moines de Subiaco et des visiteurs. Elle fit aussi à l'artisan un renom d'artiste de valeur.

Rentré à Rome à la fin d'octobre, S. E. le Cardinal Tisserant, qui avait remarqué les qualités d'intelligence, de cœur et de goût artistique du P. Leussink, songea à l'attacher à la S. Congrégation orientale et à lui confier des travaux importants. Passant au-dessus des hésitations de quelques conseillers, qui croyaient que la formation de cet artiste était insuffisante, il lui fit faire un projet pour la décoration d'une chapelle slave dans les locaux du nouveau *Palazzo* de la Congrégation orientale, à la *Via della Conciliazione*. Il fallait établir le plan d'ensemble d'une chapelle, avec iconostase, stalles, arcades, peintures murales et décoration du plafond, ainsi que des vitraux, le tout dans un local exigu, étroit et élevé. Le P. Leussink mit sur pied un projet où, dans une composition grandiose, il représentait le cycle complet des scènes religieuses qu'on trouve dans les églises du Mont-Athos. Tout était logé sur les quatre murs du local prévu, dans d'harmonieuses proportions ; c'était là un véritable tour de force. Le projet était accompagné d'un devis détaillé de toutes les matières premières, couleurs et instruments dont il aurait besoin durant les années que prendrait l'exécution ; un croquis représentait même l'échafaudage roulant qui permettrait d'atteindre les parties élevées de la salle. Quand on lui demanda ce qu'il attendait personnellement pour ce travail, il répondit qu'il n'avait qu'un désir : rester à Rome, et exercer son art au service de l'Église d'Orient. Ce désir fut largement exaucé.

Il vécut désormais dans la communauté des PP. Bénédictins belges du collège grec de Saint-Athanase, où il eut sa chambre et son atelier.

La chapelle dont on trouvera la reproduction ci-contre, a mérité les éloges des meilleurs connaisseurs de l'art religieux byzantin à Rome. Il faudrait un article entier pour en décrire les détails et les particularités, étude critique qui ne peut trouver place ici. Mais

c'est le moment de décrire la méthode de travail de D. Leussink. L'art religieux était pour lui, selon la tradition de l'Orient, un ministère sacré, qu'on n'exerce qu'avec une pieuse vénération. Il faut être imbu de l'Écriture, des écrits des Pères et des apocryphes, consulter les anciens manuels de peinture appelés *podliniki*, étudier les modèles, questionner des maîtres, observer les techniques. A Rome, D. Jérôme se munit d'abord de permis d'accès aux bibliothèques, aux musées, aux collections. Il note, il dessine, il photographie. Il compulse les manuscrits les plus célèbres, étudie les miniatures, rend visite aux archéologues et aux artistes. Plus de la moitié de son temps se passe hors de son atelier, à réunir sa documentation, et le soir, quand la lumière fait défaut, il parcourt les grands ouvrages de l'histoire de l'art. Infatigable travailleur, c'est à peine s'il prendra un mois de vacances par an dans une abbaye d'Italie, et, après la guerre, à Chevetogne ou dans sa famille. Le voyage d'aller et retour est d'ailleurs combiné pour visiter en cours de route à Munich, à Paris et autres endroits, les musées anciens et modernes, les églises et les couvents orientaux.

Sofronof lui avait inculqué l'horreur du travail artistique bâclé : « monačeskaja rabota » comme il l'appelait. Mais chez D. Jérôme, l'étude préalable devait être poussée à fond, et chaque particularité devait avoir la sanction de la plus vénérable tradition artistique.

La décoration de la chapelle lui demanda trois années d'un travail ininterrompu. Durant les chaleurs torrides de Rome, il s'enfermait le matin dans le local encore frais, et échangeait son vêtement monastique contre un costume léger ; à ces heures, seul Sofronof avait accès auprès de lui, et l'aidait de ses conseils. Toutefois, il arrivait que le Cardinal Tisserant lui-même, enfreignant la sévère consigne, et sans craindre la poussière ou les platras, allait rejoindre et encourager l'artiste sur son échafaudage. Il eut été impossible de faire sur les murs de la peinture suivant la technique classique des iconographes, surtout durant ces années où les œufs étaient très rares. C'est pourquoi D. Jérôme dut employer pour son travail des couleurs à la caséine, avec un mélange de cire, ce qui rendait la couche de peinture brillante et très résistante.

Au cours des derniers mois de 1940 et des premiers mois de 1941, dom Jérôme rédigea aussi en néerlandais un petit ouvrage destiné à une collection de dix monographies sur l'Orient, publiée en Hollande. Ce petit volume de 80 pages, intitulé « Les Saintes Icones », explique la valeur religieuse de l'icone, et l'art sacré qui lui donna naissance ; il décrit les plus célèbres icnoes du Christ, de la Vierge

et des Saints, et la place des scènes religieuses dans un iconostase. Cet exposé concis et substantiel dévoile déjà chez l'auteur les qualités du remarquable conférencier et professeur d'art oriental qu'il serait plus tard [1].

Si les mystères du Christ et de la Vierge ornent le haut des murs de la chapelle, on voit à hauteur du lambris une rangée de saints représentatifs chacun d'un rite ou d'une église orientale. Le nom de chaque saint est inscrit dans la langue et les caractères liturgiques du pays, à côté du personnage : cette assemblée symbolise l'unité de l'Église dans la variété des rites ; elle compte un seul saint oriental anonyme, (qui n'a pas encore eu l'honneur d'être inscrit par Rome au calendrier), et deux saints occidentaux qui se tiennent modestement au dernier rang des deux côtés de la porte d'entrée : saint Benoît, patron de la vocation monastique de l'artiste, et saint Eugène, patron du Cardinal qui avait consacré la vocation artistique du P. Leussink en lui donnant le moyen de réaliser sa première œuvre d'art et de piété religieuse.

Le patient labeur de décoration de cette chapelle n'empêchait pas le P. Leussink de continuer à s'exercer dans la peinture de modèles, surtout de portraits, de confectionner des petites icones demandées par des fidèles et de rester en contact continu avec tout le monde d'artistes fixés à Rome, dont plusieurs habitaient les galetas autour de la *Piazza di Spagna*. Personne ne saura jamais les secours matériels et spirituels qu'il prodigua dans ces milieux.

Entre-temps, la Congrégation orientale, qui activait la publication des livres slaves et éthiopiens, chargea le P. Jérôme de dessiner de nombreuses planches dans le style slave, ainsi que trois remarquables enluminures pour un évangéliaire éthiopien, dans le style des manuscrits anciens d'Abyssinie. Ensuite, en 1946, le curé de la paroisse grecque de Frassinetto en Calabre, ayant sollicité un iconostase pour son église, la Congrégation demanda à l'artiste de dresser les plans, les devis et de se mettre à l'œuvre. Ce nouveau travail fut continuellement interrompu par d'autres plus urgents : nombreuses grandes icones et isolées, une composition représentant Adam et Ève au paradis terrestre, une autre représentant la Vierge entourée d'enfants pour un jardin d'enfants orientaux situé à la *Via Nomentana*, des expositions d'art oriental à organiser, des projets pour des iconostases en Suisse et en Angleterre, etc., et surtout des conférences et leçons sur l'art iconographique, qu'il donnait

1. Dom J. LEUSSINK O. S. B., *De Heilige Ikonen*. Heemstede, De Toorts, 1941, in-8, 82 p. (épuisé).

avec des projections en couleurs. Polyglotte distingué, il pouvait atteindre des auditoires nombreux qu'il captivait toujours par l'ampleur de ses connaissances. Chaque année, avant les vacances, il exposait ses dernières œuvres durant quelques jours à Rome, et un nombreux public venait admirer ces créations et écouter les explications de l'artiste lui-même.

L'iconostate de Frassinetto ne fut entièrement terminé qu'après quatre ans. Les commandes et les demandes affluaient alors de tous côtés : le bon Père exécutait seulement ce que lui prescrivait la Congrégation, sans jamais rédiger ou signer de contrat. L'archevêque d'Utrecht, Mgr de Jong, élevé au Cardinalat, lui demanda un portrait pour orner son titre cardinalice de Saint-Clément. Le P. Jérôme se rendit auprès du Cardinal en Hollande, prit quelques photographies, fit une esquisse et termina le tableau à Rome. La salle des sessions de la Commission biblique est ornée d'un Saint-Jérôme qui resta pour l'auteur une de ses œuvres de prédilection. Il peignit aussi, pour la paroisse St-Roch, un portrait de Maria Goretti exposé dans l'église avant la canonisation, et vénéré par les fidèles.

En octobre 1949, il fut nommé professeur du cours d'histoire de l'art à la Propagande. Une brillante carrière de savant et d'artiste s'annonçait. Mais déjà le mal qui devait l'emporter avait ébranlé sa constitution physique. Durant les dix dernières années de son séjour à Rome, le P. Leussink s'était dépensé sans compter et sans ménager ses forces. Les précautions qu'il avait prises à partir de 1950 ne purent enrayer le mal qui le minait. Cependant, il continuait à travailler. Au début de 1952, une crise du cœur plus violente l'immobilisa ; un mois plus tard, il se remit si bien qu'il s'en fut donner trois conférences sur les Icones à Alessandria dans le nord de l'Italie. Il se remit au travail plein d'espoir et d'entrain. Dans la nuit du 29 mars, alors que S. E. le Cardinal Tisserant visitait les œuvres pour l'Orient en Belgique, D. Jérôme fut enlevé par une crise si subite qu'il ne pût même pas appeler à son secours.

Rome conserve la plupart des œuvres du P. Leussink. Le monastère de Chevetogne garde comme souvenir de ce regretté confrère les premières ébauches du débutant, et les lettres toujours pittoresques, parfois caustiques qu'il écrivait à son Prieur pour le tenir au courant de ses activités.

D. T. B.

Bibliographie.

RÉCENTES ÉDITIONS DU PATRIARCAT DE MOSCOU

Archiprêtre G. Razoumovsky. — Le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe russe. Moscou, Éd. du Patriarcat, 1948 ; in-8, 100 p.

V. S. Vertogradov. — Pour la résolution de la question au sujet de la hiérarchie de l'Église anglicane. 42 p.

A. Georgiewskii. — Le Calendrier de l'Église. 32 p.

Mgr Hermoguène. — La « Papauté » et l'Église orthodoxe. 48 p.

R. P. Kostelnik. — Le Vatican et l'Église Orthodoxe. 24 p.

— L'Église romaine et l'unité de l'Église du Christ. 44 p.

Dejanija Soveščanija Glav i Predstavitelej Avtokefaljnych Pravoslavnych cerkvej v svjazi s prazdnovaniem 500-letija avtokefalii Russkoj Cerkvi, 8-18 ijulja 1948 goda. T. 1 et 2, 1949 ; in-12, 448 et 464 p.

Actes de la Conférence des Chefs et des Représentants des Églises Orthodoxes Autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Russe, 8-18 juillet 1948, en deux volumes. Vol. 1. 1950 ; in-12, 448 p.

Bogoslužebnyje Ukazanija na 1949, 1950, 1951 i 1952 god. In-12, 184, 176-152-148, 196-110-72, 206 p.

Služba na Roždestvo Christovo. 1947 ; in-8, 32 p.

Cerkovnaja Služba na svjatoe Bogojavlenie (Kreščenie Gospodne). 1948 ; in-12, 52 p.

Cerkovnaja Služba na Sretenie Gospodne. 1950 ; in-8, 24 p.

Cerkovnaja Služba na Uspenie Božiej Materi. 1950 ; in-8, 104 p.

L'Église Orthodoxe Russe dans la lutte pour la paix. 1950 ; in-12, 124 p.

Mitropolit Nikolai. — Slova i reči. tome II. 1950 ; in-8, 400 p.

Le Patriarcat de Moscou, par sa Section pour les relations avec les Églises étrangères présidée par le métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna, et grâce à l'amabilité de l'adjoint du président, l'archiprêtre G. Razumovskij, nous a envoyé au cours des derniers mois les publications dont on voit ci-dessus l'imposante liste. Notre premier devoir est d'exprimer notre sincère gratitude et appréciation pour ce généreux geste de la part de l'Église orthodoxe russe qui nous permet ainsi de nous faire une vague idée de la vie, de la pensée et des idées de cette communion chrétienne. — Les ouvrages à recenser se répartissent en deux grandes catégories : les éditions liturgiques et les autres. Disons d'emblée que la recension des livres de la première catégorie sera pour nous un réel plaisir, c'est pourquoi nous les réservons comme le bon vin pour notre second paragraphe. Les volumes de la seconde catégorie, au contraire, nous posent un problème très délicat. — Récemment un écrivain orthodoxe grec disait à

propos d'une publication catholique : « La réponse fut plutôt *politique* et *diplomatique*. Il existe aussi une réponse ecclésiastique. Elle aurait dû être purement et simplement ecclésiastique ». Nous essayerons de parler de manière ecclésiastique, mais franchement et ouvertement et en fils loyal de notre Mère la sainte Église romaine.

I. *Les Actes de la Conférence de Moscou.* — Le calendrier du patriarcat de Moscou pour l'année 1949 était agrémenté d'un grand nombre de photographies rapportant différents moments dans la vie de la conférence et de ses membres. Voici maintenant le texte russe des Actes complets et la version française de la première moitié. Sur les six rapports édités séparément en français en 1948, cinq se trouvent dans le premier volume de la version française des Actes. Nous n'avons pas encore reçu le second volume des Actes français dans lequel doit prendre place l'étude du T. R. P. Razumovskij.

D'abord un mot sur la présentation typographique. Elle est plutôt défectueuse dans les tirés à part, traduction quelconque (une perle à la p. 20 de la brochure du P. Razumovskij, où une publication en ukrainien apparaît sous le titre de *Inscription de l'office de saint Basile*. Il s'agit de la revue savante des PP. basiliens *Zapysky čyna sv. Vasylija*, aliter *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* !), profusion inouïe de coquilles. L'édition russe est honnête (mais gare aux noms et mots non-russes), et on peut dire autant du premier volume des Actes français. Ici la traduction est en général bonne (voir cependant p. 57 : « légat de la côte apostolique » pour « légat apostolique *a latere* » !), les coquilles sont rares, sauf, de nouveau, dans les noms propres. Ceux-ci ont parfois été translitérés du russe avec des résultats surprenants. Tout le monde connaît Doellinger (Dellinger), Coverdale (Koverdale) et le pape Honorius (Honoré), et il y en a bien d'autres. Encore deux remarques d'ordre technique : L'inclusion dans l'« activité éducatrice du Vatican » des efforts des très protestantes Sociétés bibliques britannique et écossaise (*Actes russes*, I, 99) a heureusement été supprimée du texte français (99) ; à la p. 11 des Actes français, la phrase qui commence à la ligne 5 est incompréhensible. Le texte russe (I, 12) permet de rétablir le sens. Il s'agit de l'évêque de Rjazanj, Jonas, élu à Moscou pour occuper le siège de métropolite de l'Église russe.

Que dire du contenu de ces volumes ? Après les discours préliminaires et un exposé du professeur Muraviev sur le jubilé de l'Église orthodoxe russe, quatre grandes questions ont été discutées ; *a)* le Vatican et l'Église orthodoxe ; *b)* la hiérarchie anglicane ; *c)* le calendrier ecclésiastique ; *d)* le Mouvement œcuménique et l'Orthodoxie. — Nous laissons de côté la troisième question du calendrier qui est d'intérêt intérieur pour l'Orthodoxie, et la quatrième sur le Mouvement œcuménique dont on a déjà suffisamment parlé.

« Le Vatican et l'Église orthodoxe. » Les différents documents sous cette rubrique sont d'une lecture très affligeante pour le catholique, et surtout, nous semble-t-il, à cause du manque absolu de tout effort de compréhension. Oserait-on demander aux orthodoxes en général et à ceux de l'Union soviétique en particulier d'examiner le catholicisme avec des yeux moins voilés par la passion ? Après avoir fait notre examen de conscience nous pouvons hardiment affirmer que le tableau du catholicisme,

de ses hommes et de ses institutions qui nous est offert dans ces pages, et qui semble avoir été accepté pour de l'argent comptant par l'Assemblée, ne correspond pas au vrai visage de notre religion. — Pour donner au lecteur une idée du Rapport de Mgr Hermogène, archevêque de Kazan et, en son temps, tenu en Russie pour grande autorité sur l'Église catholique, nous citons ici quelques passages caractéristiques qui en donnent le ton : « L'Église catholique d'aujourd'hui, par son aspect extérieur, dépasse de beaucoup les Églises Orthodoxes autocéphales. On compte en tout dans l'univers jusqu'à 335-350 millions de catholiques. Ils ont jusqu'à 500.000 membres du clergé, dont plus de 1.300 évêques, un nombre très élevé de religieux et de monastères, et jusqu'à 200 différents ordres religieux tels que les dominicains, les jésuites, les franciscains, etc. En 1920, un nouvel ordre a été fondé : « La Congrégation de Saint Paul ». Les statuts de cette congrégation, qui sont du même type que ceux des jésuites, se distinguent par leur souplesse extraordinaire. Les membres n'en peuvent être que des personnes ayant reçu l'instruction supérieure. Ils font les vœux monastiques pour une durée de trois ans seulement et non pour toute la vie. Ils ne quittent pas « le monde », mais restent attachés à leurs occupations » (*A. f.*, 95). Après force statistique sur l'œuvre missionnaire de l'Église catholique, l'orateur continue : « A Rome, l'endroit principal de l'activité missionnaire est le monastère « Grotta Ferrata » qui se trouve à une heure de chemin de fer, de Rome. La destinée de ce monastère est très intéressante. Fondé par Saint Nil, peu de temps avant la séparation des Églises, ce monastère a longtemps servi de rempart à l'Orthodoxie, en Occident latin. Deux abbés de ce monastère, les successeurs de Saint Nil, Luc et Paul, refusèrent catégoriquement de se faire latins et de se soumettre à l'évêque de Rome, comme contaminé par des doctrines hérétiques. Ce n'est que sous Barthélemy, le quatrième abbé, que les catholiques réussirent à vaincre l'opposition des moines ; avec leur abbé ces derniers se sont soumis à l'autorité de l'évêque de Rome, et depuis cette époque le monastère est devenu le centre principal de la propagande catholique parmi les orthodoxes. Dans ce monastère les offices sont dits en grec. Les églises sont construites dans le style orthodoxe. On y édite la revue « *Roma el Oriente* » (*sic*). C'est ici que se trouve le centre des éditions antiorthodoxes en langue russe » (*A. fr.*, 97-98) ».

Mgr Hermogène n'a pas dit tout à fait cela. La traduction française a mis « évêque de Rome » au lieu de « évêque catholique-romain », et bien que l'auteur ne semble pas l'avoir compris (comme d'ailleurs les orthodoxes ne parviennent jamais à le comprendre) il s'agissait de l'évêque latin local qui n'avait pas de juridiction sur les moines orientaux. On se rend compte de cette curieuse et très caractéristique déformation du sens des faits historiques, si l'on remplace dans le passage cité *Orthodoxie* et *orthodoxe* par *Tradition orientale* et *oriental*. Les orthodoxes modernes considèrent que la tradition orientale est de droit et non seulement de fait l'apanage de l'Orthodoxie séparée de Rome. L'Église catholique, au contraire, réclame pour elle-même comme un de ses biens essentiels cette même tradition, sinon de fait, en tout cas de droit. — « Les paroles du Sauveur que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais l'Église *(sic)*... ne peuvent en aucun cas se rapporter au Vatican avec son activité ni à l'Église catholique-romaine, car son activité est en contradiction flagrante avec la

doctrine des Saintes Écritures et de la Sainte Tradition sur le gouvernement de l'Église et en général, sur l'œuvre de notre salut » (*A. f.*, 99). — « Le papisme cause un tort immense à l'œuvre de l'Église du Christ dans ce monde et, en général, à toute l'œuvre de notre salut. Avant tout, il causa le schisme à l'intérieur de l'Église Universelle du Christ. L'orgueil des papes de Rome arracha l'Église d'Occident de l'Église Universelle. Peu de temps après ce schisme (1054), l'Église d'Occident est troublée par des événements se suivant de près : le luthéranisme et l'anglicanisme. Nous ne parlons déjà pas de toute une série de sectes (les albigeois, les valdéens, les jansénistes), engendrées précisément par le papisme » (*A. f.*, 107-8). — L'A. rejette toute théorie d'un développement quelconque dans les dogmes de l'Église, (*A. f.*, 111-2), et après de longues pages où il développe le thème du « papisme » ennemi implacable de l'Orthodoxie et surtout des peuples slaves (*A. f.*, 117 et s.) il termine par des paroles de saint Jérôme « Slave de naissance » ; « J'ai quitté cette ville maudite et je suis revenu à Jérusalem. J'ai quitté ces lieux maudits (Rome-Vatican) et je leur préfère la grotte de l'Enfant-Jésus » (*A. f.*, 139).

On le voit, le Rapport de Mgr Hermogène est vicié substantiellement : 1) par une information toujours inadéquate et souvent tout simplement fausse ; 2) par un manque total de perspective ; 3) par une passion partisane qui lui enlève toute possibilité d'objectivité. Nous ne pouvons pas le considérer comme une production de la science orthodoxe.

Après ce premier rapport ce fut le tour du protopresbytre Gabriel Kostelnik, autrefois prêtre ruthène uni et un des initiateurs du mouvement de retour à l'Orthodoxie. On se souvient de sa mort à Lvov où il tomba assassiné le 20 septembre 1948. Il a lu deux rapports qui, bien qu'ils soient mieux présentés que le précédent, respirent une égale détestation de Rome et de toutes ses œuvres. Comme conclusion le P. Kostelnik recommande à la polémique orthodoxe de ne jamais perdre de vue que « dans l'Église catholique-romaine, c'est la papauté qui importe avant tout et que le reste ne fait office que d'un accessoire de cette dernière » (*A. f.*, 197).

L'exposé qui suit, dû au métropolite de Plovdiv, Cyrille, rend compte très objectivement de la situation du catholicisme en Bulgarie. La sérénité de ce rapport tranche sur la passion qui seule a inspiré ceux qui le précèdent. Certes, l'auteur n'est pas ami du catholicisme et n'a aucune sympathie envers la propagande catholique dans son pays, mais ce qu'il dit semble être exact et il ne croit pas devoir vilipender tout ce qui est catholique.

Le dernier document de la série sur le catholicisme romain est le rapport du professeur Théodore Popesco, *L'attitude du Vatican à l'égard de l'Orthodoxie durant les 30 dernières années*. Cette longue étude se distingue par l'information de l'auteur. Il semble tout connaître dans ce domaine et son exposé peut être considéré comme typique de l'attitude orthodoxe normale vis-à-vis de notre Église. Quelles qu'aient été les méthodes employées pour étendre la foi catholique : croisades, missions, activités diplomatiques, et plus important, quels qu'aient été les motifs qui inspiraient ces méthodes, l'Orthodoxie n'y a jamais pu voir autre chose que la volonté de domination de l'impérialisme romain. Il nous est sans doute douloureux de le constater, mais l'« amour paternel » du Saint-Père pour

les Orientaux ne trouve aucun mouvement de réponse chez ces derniers, parce que, soit dans le passé soit de nos jours, ils n'ont pas vu chez eux de la part des catholiques ni amour, ni respect, ni compréhension, ni délicatesse, ni tact. Citons un passage caractéristique : « L'Amour paternel » que l'on nous témoigne ces derniers temps, nous est dû, non pas comme une faveur, mais bien comme une satisfaction pour les offenses de jadis, comme une réparation des erreurs et des calomnies. Le Vatican, qui a tant fait à certains égards pour attirer les orthodoxes, a ici encore beaucoup à faire. La « méthode psychologique » ne mènera pas plus avant l'œuvre de l'union, si l'on ne saisit pas cela. L'union pourrait être l'œuvre du siècle où la papauté et l'Église Romaine reconnaîtraient d'abord leurs torts à l'égard de la chrétienté en général, et de l'Église Orthodoxe en particulier, et accepterait de rétablir la vraie notion de l'Église, ainsi que la situation de rapports ecclésiastiques antérieurs au schisme. C'est ce qui sera le plus difficile d'obtenir de la papauté. Les décisions du Concile du Vatican rendent presque impossible le retour de la papauté au sentiment et à la règle qui régissaient les rapports des Églises à l'époque de leur unité œcuménique. Puisqu'elle ne veut ou ne peut pas le faire, la papauté persiste d'autant plus à se servir de tous les autres moyens et mesures pour ramener les orthodoxes « au bercail », en adaptant ses mesures aux circonstances qui, ces trente dernières années, ont été si ondoyantes et, en partie, inattendues » (*A. f.*, 238-9). — « L'Église Orthodoxe, dit encore notre auteur (*A. f.*, 273), sait bien que toute l'action unioniste du Vatican tend au prosélytisme catholique-romain (encore une fois lisez : *latin*), qu'il entreprend depuis des siècles, par tous les moyens. C'est de la propagande confessionnelle, arborant formes et prétextes divers, plus ou moins attirants pour les orthodoxes, intéressée non par le bonheur de ceux-ci, mais par la gloire et le pouvoir illimité du pontife de Rome. » Non, s'il y a de la propagande confessionnelle, il y a autre chose et bien plus grandiose que cela, il y a la soif tout altruiste et toute surnaturelle d'accomplir selon la mesure de nos faibles forces, le vœu de Notre-Seigneur, « Qu'ils soient un ». Que sur le plan des réalisations pratiques, il y ait eu et qu'il s'y produise encore bien des maladresses, personne ne cherchera à le nier, mais, hélas... pour arriver à l'unité il faut de la bonne volonté de part et d'autre et encore bien d'autres choses. Or, on nous pardonnera cette question indiscrète : A Moscou en 1948 y eut-il même de la bonne volonté ?

Nous passons aux rapports faits sur l'anglicanisme. Le métropolite de Slivno en Bulgarie, Mgr Nicodème, a parlé de la *Validité des ordinations anglicanes ;* la science théologique roumaine (très solide encore une fois) a trouvé expression dans l'exposé de l'archiprêtre Vintilesco, *La Hiérarchie anglicane et sa validité.* Suivait le professeur V. S. Vertogradov qui a également traité de *La Hiérarchie anglicane.* — Tous les rapporteurs sont d'accord pour trouver que la position doctrinale de l'anglicanisme n'est en aucun sens satisfaisante, que l'anglicanisme ne comprend pas ce que c'est que l'Orthodoxie, que la reconnaissance définitive de la validité ou non des ordination anglicanes ne se donnera jamais en vertu de considérations canoniques sur les formes extérieures. La grâce du sacerdoce comme toute grâce sacramentelle est liée inséparablement à la profession sans équivoque de la foi orthodoxe. Cependant on ne cesse de souligner

l'attitude sympathique et accueillante qu'il faut avoir à l'égard des « anglicans, qui, pendant plusieurs siècles, ont erré dans les ténèbres du catholicisme et du protestantisme, (et) aspirent maintenant à la lumière... Ils émettent maintenant ouvertement le désir de retourner dans le sein de l'Église Orthodoxe » (*A*, *f*., 341-2). Cette dernière phrase surprendra sans doute beaucoup d'Anglicans, ainsi que l'inclusion de la suprématie royale parmi les articles de foi de l'Église d'Angleterre (*A*. *f*., 343). Néanmoins, réjouissons-nous de l'attitude de bienveillance montrée par tous les orthodoxes et demandons-nous pourquoi il est recommandable de faire l'unionisme « avec la Croix pas avec l'épée » lorsqu'il s'agit de l'Église anglicane (*A*. *r*., II, 284) et pas lorsque l'Église catholique est en cause.

Il eût fallu parler longuement des discussions, parfois très vives, qui ont eu lieu au sein des différentes sous-commissions, mais cela nous amènerait trop loin. Disons seulement que ce sont surtout les Roumains, désireux d'atteindre par une démarche scientifique la vérité objective, qui se sont heurtés au traditionalisme assez peu éclairé des Russes. Quant aux représentants des Patriarcats orientaux, ils semblent n'avoir joué qu'un rôle passif.

II. *Publications liturgiques*. — Disons rapidement un mot des publications liturgiques, et en tout premier lieu des *Indications liturgiques*.

Tous ceux qui ont à s'occuper de près ou de loin de la pratique liturgique de l'Église russe trouveront ici une mine de renseignements extrêmement précieux, et puisque ces renseignements varient d'année en année, la série complète couvre à peu près toute l'année liturgique. — Signalons aux spécialistes en la matière la magistrale discussion sur les péricopes évangéliques (1950, III, 93-95 ; 1951, I, 11-14) ; la question du *Christos voskrese* au début des offices pendant le temps pascal (1950, II, 64-5 ; 1951, II, 63-4, et remarquer qu'ici tout un membre de phrase a été omis ; p. 63, l. 5 d'en bas, il faut lire : « Christos voskrese... » trizdy ; nekotorye ošibočno pojut « Christos voskrese » (edinozdy) i tem rospevom...). L'*Ustav* de Jordanville n'est pas d'accord avec un point de ces prescriptions. Encore : sur la question du congé aux dimanches d'après-fête, cf. 1951, I, 20 et 24. D'autre part ce n'est qu'en 1952, p. 29 qu'on a décrit bien exactement la manière de lire les cathismes (encore qu'on fait ajouter à la fin un triple *Gospodi pomiluj* qui nous étonne). Ces petits livres contiennent bien d'autres précisions dont nous n'avons donné que quelques exemples.

Viennent ensuite les *textes* liturgiques. Les trois premiers fascicules n'ont rien de remarquable si ce n'est que la présentation typographique s'améliore d'année en année. Ces minces cahiers contiennent toute l'acolouthie imprimée en caractères russes (nouvelle orthographe) avec en bas de la page l'explication des expressions difficiles.

L'office de la Dormition se distingue des éditions précédentes, d'abord par l'abondance et la valeur des notes explicatives qui ne se bornent plus à rendre en russe les obscurités du texte slavon, ensuite par au moins des extraits des lectures de Matines, par le rite de la mise au tombeau de la Très Sainte Mère de Dieu, et surtout par 64 pages de musique pour la fête. Or, cette musique est exclusivement de l'authentique ancien chant ecclésiastique harmonisé très discrètement et avec beaucoup de succès.

Remercions le Patriarcat de cette magnifique initiative et espérons qu'il trouvera le moyen d'éditer encore beaucoup de musique de ce genre. En tout cas l'Église de Moscou fait tout son possible pour montrer la voie dans le désarroi qui s'observe assez généralement sur le plan de la pratique liturgique dans toutes les Églises orthodoxes autocéphales.

III. *Pour la Paix*. — Nous terminons par quelques mots sur les deux derniers ouvrages de la liste. On sait que les représentants de l'Église orthodoxe dans l'Union soviétique et ses pays satellites sont obligés de se jeter corps et âme dans la « lutte pour la paix » (soviétique) sur le ton que voici : « Que la Rome actuelle s'humilie en se repentant devant la Rome de Pierre et de Paul, princes des Apôtres, devant la Rome des catacombes qui exhalait les parfums de la foi, de l'amour et de la paix, qu'elle fasse un effort sur elle-même pour commencer une nouvelle vie » (p. 10), ou encore : « Aujourd'hui, le Chef de l'Église catholique-romaine, aveuglé par une haine ancienne des orthodoxes, des Slaves et, parmi eux, surtout des Russes soviétiques, ce vieil ennemi de l'U. R. S. S. est ouvertement entré dans le camp sinistre des nouveaux incendiaires. Le monde entier sait qu'il est devenu l'agent de l'impérialisme américain » (p. 20). — Cette dernière diatribe est sortie de la bouche du « nouveau Chrysostome » Mgr Nicolas de Kruticy, et c'en est de même tout au long des *Discours*. Quant aux Sermons qui occupent la grosse partie du livre, ils sont un bon exemple d'une prédication simple et directe, de tendance moralisante. On ne trouve nulle part des développements dogmatiques, mais beaucoup sur la paix de l'âme, la tranquillité, la consolation intérieure, la joie spirituelle, la patiente acceptation des injures, toutes choses que les Russes religieux recherchent avec tant d'ardeur et que, semble-t-il, si peu d'entre eux parviennent à trouver.

En conclusion, nous retirons de toutes ces lectures la leçon suivante, que même si l'on fait abstraction des divergences très profondes dans le domaine pratique (campagne pour la paix), il reste, même sur le plan proprement ecclésiastique, bien des incompréhensions. Nous demanderions aux orthodoxes de vouloir bien admettre, ne fût-ce que comme hypothèse de travail, que tous les hiérarques catholiques ne sont pas des monstres inhumains, mais que, au contraire, ce sont des chrétiens sincères qui s'efforcent de vivre d'après les préceptes de l'Évangile. Du coup leurs paroles et leurs actions apparaîtront sous une lumière nouvelle. D'autre part, nous autres catholiques, sachons combien facilement nous pouvons être une occasion de scandale à nos frères séparés. Certes, la « méthode psychologique » à elle seule n'aboutira jamais à l'unité chrétienne, mais on peut se demander à la lumière de ces témoignages, si nous irons bien loin avant de la mettre sérieusement en pratique à tous les échelons.

D. G. BAINBRIDGE.

DOCTRINE

F.-M. Abel O. P. — Les livres des Maccabées. (Coll. *Études bibliques*). Paris, Gabalda, 1949 ; in-8, LXIV-492 p.

Le Commentaire des deux Livres des Maccabées a été confié au R. P. Abel, l'un des meilleurs connaisseurs de la période qu'ils recouvrent. Dans une Introduction relativement courte, quand on la compare à celles d'autres ouvrages de la même collection, l'A. examine les questions traditionnelles que pose ce genre d'écrits. Il démontre, d'abord, que le titre actuel est une création chrétienne, le titre hébreu ayant été, probablement, l'énigmatique *Livre de la maison Sabanaiel.* Non canoniques pour les Juifs ni pour les Protestants, ils s'imposèrent finalement, malgré S. Jérôme, dans la liste officielle de l'Église catholique, grâce à l'usage liturgique et à leur valeur d'édification. Le livre I, rédigé en hébreu mais n'existant plus qu'en grec, a influencé les *Antiquités* de Josèphe et a inspiré d'autres ouvrages non canoniques, notamment les Livres 3 et 4 qui portent le même nom. Si, dans le passé, les Juifs ont fait le silence sur ce livre, ils en remettent actuellement la lecture en honneur. De grande valeur historique, il fournit une contribution précise à la connaissance des années 175-135. Il a été écrit par un témoin oculaire qui, au besoin, a recouru à des pièces justificatives. Il semble devoir être daté des environs de l'an 100 avant J.-C. Très bien composé, favorable aux Asmonéens, restaurateurs de l'indépendance nationale, il combat, sur le plan politique, l'hellénisme qui risquait de dissoudre les traditions juives. Le Livre II, qui est présenté comme l'abrégé d'un ouvrage en cinq livres, ne s'intéresse qu'à Judas Maccabée (175-160). Écrit directement en grec, pour inviter les Juifs d'Alexandrie à célébrer la dédicace du Temple purifié (à ce propos, p. XLVI, corriger 15 en 25 Casleu), il a un but plus religieux que le premier et il rentre dans « l'historiographie pathétique ». Le récit est ordonné autour de deux fêtes du Temple. Il mérite créance, bien qu'il donne parfois des entorses à la vérité, par patriotisme. On peut le dater de 124. Dans un dernier chapitre, l'A. met en valeur la traduction latine prélucianique.

Dans le Commentaire, on décèle une érudition peu commune, qui éclaire toute l'histoire où se situent ces récits, et ne laisse sans essai de solution aucune difficulté historique ou littéraire : on retrouve la maîtrise de l'auteur de la Grammaire du grec biblique. Huit *excursus* sont consacrés à des points d'histoire ou d'exégèse. Ouvrage solide, dont les solutions, appuyées sur une documentation sérieuse et abondante, sont prises, avec toutes les nuances désirables, par un auteur sûr de son fait. Il ne semble pas que ce livre puisse vieillir. D. B. M.

Édouard Massaux. — Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la Littérature chrétienne avant saint Irénée. (Dissertationes ad Gradum Magistri, ser. II, t. 42). Louvain, Publications universitaires, 1950 ; in-8, 730 p.

Sous ce titre trop modeste, cette thèse de maîtrise préparée sous la direction de M. Cerfaux, analyse non seulement l'influence de saint

Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, mais, par comparaison, étend son investigation à l'influence de tous les écrits du N. T. (sauf la *3a Joannis*). Avec la tradition qui donne le premier évangile comme le prototype du kérygme primitif, M. M. conclut au rôle prépondérant et quasi exclusif joué par Mt. sur les premiers écrits chrétiens qu'il passe soigneusement en revue l'un après l'autre. Se basant sur les « caractéristiques analogues à celles des écrits de l'époque de Justin », que présentent les citations du N. T. dans la Didachè, il situe cette dernière à une époque relativement tardive, quoiqu'« elle reste dans la ligne du christianisme commun » et qu'elle soit « comme un résumé catéchétique du premier évangile » (p. 646). — La recherche de M. M. n'a été exhaustive que pour *Mt.* et une étude aussi fouillée des autres pièces maîtresses du N. T. modifierait probablement quelque peu les perspectives dans lesquelles s'est placé l'A., on ne trouvera pas non plus dans ces pages de confrontation entre le kérygme évangélique et la foi de l'Église tel qu'elle ressort de ces premiers écrits chrétiens, le travail de M. M. se cantonnant strictement dans l'analyse littéraire. Quoiqu'il en soit cet ouvrage est représentatif d'une méthode dont le sérieux fait la valeur. — Un index onomastique et surtout une table de citation du N. T. qui compte 60 pages et constitue à elle seule un précieux instrument de travail, complètent cette thèse. D. E. L

J. Obersteiner. — Die Christusbotschaft des Alten Testamentes. Vienne, Herder, 1947 ; in-8, 254 p.

L'A. introduit le lecteur non spécialisé dans les textes messianiques de l'A. T. qu'il limite à ceux qui se réfèrent à la personne et à l'œuvre même du Messie. L'exégèse, appuyée par les meilleurs auteurs, se meut surtout dans la sphère historique, qu'agrémentent des passages lyriques. Un chapitre final de synthèse aurait facilité au lecteur la vision d'ensemble de l'économie du salut dont l'A. nous a découvert les plus beaux tableaux. Ce livre a sa place dans le renouveau biblique actuel. D. N. E

O. Procksch. — Theologie des Alten Testaments. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, VIII-788 p.

P. Feine. — Theologie des Neuen Testaments. 8e éd., 1. Lieferung, Berlin, Evangelischer Verlag, 1950 ; in-4, XII-144 p.

L'ouvrage posthume de O. Procksch, présenté par G. v. Rad, se situe dans la ligne de la critique historique. L'histoire est le lieu de la Révélation. Chaque personnage ou événement entré dans l'orbite de la Révélation, aura son importance pour la structure de notre foi. Faudrait-il supprimer la réalité historique d'Abraham ou de Moïse, notre foi dans le Christ en serait modifiée. La partie analytique de l'ouvrage veut nous donner une image des temps et des personnes qui ont reçu le message divin, et servir ainsi de fondement à une vue synthétique de l'évolution lente des grands thèmes de l'A. T. que l'A. groupe autour de la relation de Dieu au monde, au peuple et à l'homme. L'originalité de l'ouvrage apparaît surtout dans l'élaboration des thèmes d'introduction dont la préoccupation trop historique en a peut-être endigué la résonnance dans le corps même de l'ouvrage.

La théologie du N. T. de P. Feine, tenue à jour par K. Aland reste malgré son demi-siècle d'existence le manuel-type élaboré par le protestantisme orthodoxe allemand pour répondre aux exigences posées par la critique historique. Ce premier fascicule donne l'enseignement de Jésus d'après les Évangiles et la position théologique de la communauté primitive. La parution de travaux qui, comme ces deux ouvrages, soulignent avec véhémence la réalité du fait historique comme base de la Révélation chrétienne, acquiert un intérêt particulier au milieu de la crise actuelle que passe le protestantisme allemand à propos de la théologie bultmannienne.

D. N. E.

G. Ricciotti. — Paolo Apostolo. Biographia con Introduzione critica e Illustrazioni. Roma, Coletti, 1946 ; in-4, 606 p.

Le P. Ricciotti, Abbé des chanoines réguliers du Latran, est l'auteur d'une Histoire d'Israël et d'une Vie de Jésus, deux ouvrages couronnés par l'Académie italienne et remarquables tous deux par la connaissance approfondie du texte, des découvertes les plus récentes de l'archéologie, et la précision de la topographie des lieux qu'il a visités. Le présent volume fait revivre l'activité apostolique de saint Paul. Les discussions continuelles concernant la chronologie ou l'exposition des événements historiques contemporains ne nuisent en rien à l'allure vivante du récit. De nombreuses vues photographiques de paysages et de monuments contribuent à faciliter la lecture de ces pages attrayantes. D. T. B.

J. Holzner. — Rings um Paulus. Munich, Schnell u. Steiner, 1947 ; in-12, 282 p.

Le Dr. Holzner a écrit en 1937 le magistral ouvrage « Paulus » et en 1941 un ouvrage plus populaire « Der Volkerapostel Paulus ». Dans le présent volume il réunit des articles et des conférences se rapportant aussi à saint Paul, où il étudie divers aspects de la vie et de la doctrine de l'apôtre : La voie du salut, le retour au Christ, la sotériologie, sa personnalité morale, etc. D. T. B.

J. Eberle et Fr. König. — Die Bibel im Licht der Weltliteratur und der Weltgeschichte. Das Alte Testament. Vienne, Herder, 1949 ; in-8 ; XX-324 p., 9,20 DM.

Cet ouvrage et celui qui lui fera suite sur le Nouveau Testament ont été médités et mûris dans les prisons nazis. Eberle dirigeait entre les deux guerres l'hebdomadaire *Schönere Zukunft* de Vienne, organe qui orientait la pensée catholique allemande et traitait tous les grands problèmes à la lumière du christianisme. Théologien laïque, il n'a cependant approfondi la Bible que dans la prison, lorsqu'il était livré à la lecture du texte sacré et à ses longues réflexions. La vocation et la destinée du peuple juif, l'appel des païens, la conduite de Dieu dans les événements, tout l'a captivé et il y a trouvé des leçons pour notre époque. Sa mort en 1947 a arrêté la publication de ses notes ; un de ses amis, professeur à Salzbourg, en a assuré l'édition. D. T. B.

G. Fohrer. — Glaube und Welt im Alten Testament. Francfort s. M., Knecht, 1948 ; in-8, 250 p., 7,50 DM.

Cet ouvrage est destiné à faire admirer les beautés de la Bible et à montrer l'aliment qu'elle peut fournir à notre piété. Les grands thèmes bibliques : solidarité, péché, souffrance, jugement, justice, culte, etc. y sont traités en relation avec les grands problèmes moraux de notre époque. D. T. B.

J. Pirot. — Paraboles et Allégories évangéliques. La pensée de Jésus et le commentaire patristique. Paris, Lethielleux, 1949 ; in-8, VIII-508 p., 750 fr. fr.

Un exposé abstrait d'une doctrine nouvelle ne frappe pas autant l'intelligence qu'un langage imagé et des allégories. Jésus dans sa prédication a voulu provoquer chez les foules qui l'écoutaient « une rencontre vivante avec le Dieu vivant ». Les Pères de l'Église l'ont compris et ont dégagé l'enseignement de ses paraboles. Fidèle à cette tradition patristique l'A. étudie d'abord les paraboles en général, puis en les groupant géographiquement : celles de Galilée, celles de l'itinéraire à Jérusalem, celles de Jérusalem. D. T. B.

Jean Colson. — L'Évêque dans les Communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Épiscopat, des Origines à saint Irénée. (Coll. *Unam Sanctam*, 21). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 134 p.

D'après la tradition paulinienne, l'Église se présenterait comme un ensemble de communautés acéphales régies par des missionnaires itinérants qui seuls possèdent la plénitude des « pouvoirs apostoliques ». Ce type d'organisation aurait progressivement fait place au système monarchique local que l'on trouve très tôt à Jérusalem, puis dans les Églises d'Apoc. 1 et 2 : tradition johannique représentée par Ignace et Irénée. Cette thèse intéressante et plausible est déparée par de nombreuses inexactitudes et imprécisions : cf. p. ex., p. 43 : A. H. III, 14, 2 dit : « convocatis episcopis *et presbyteris* » ; p. 56-57 l'A. affirme sans la démontrer suffisamment l'existence de deux espèces d'apôtres ; p. 113, la traduction de M. C. va à l'encontre du sens obvie du grec. D. E. L.

J. N. D. Kelly. — Early Christian Creeds. Londres, Longmans, 1950 ; in-8, XII-446 p., 26 /net.

Depuis l'étude de synthèse bibliographique du P. de Ghellinck sur le symbole des Apôtres, le présent ouvrage marque un véritable sommet dans la littérature d'après-guerre sur ce sujet. Outre le symbole cité, il embrasse tous les anciens *credo* jusqu'à la fixation définitive de leur texte reçu. L'A., soutenu par la connaissance des multiples enquêtes de détail, dont les sobres références permettent de mesurer l'étendue, est pénétré d'un sens traditionnel très sûr. C'est ce qui lui permet d'apprécier avec discernement les apports scientifiques et les vraisemblances historiques, principalement dans les points délicats des antécédents du symbole

romain et de l'amalgame progressif des formules catéchétiques avec les questions baptismales. Il s'en dégage des formulaires indicatifs qui évoluent eux-mêmes selon les besoins apologétiques, dont certains obtiennent la sanction conciliaire. Pour interpréter le sens des articles, on partira avec profit des bonnes exégèses proposées dans des chapitres indépendants consacrés aux formulaires principaux : les symboles romains, ancien et moderne, celui de Nicée et le symbole liturgique. D. M. F.

Joseph Crehan, S. J. — Early Christian Baptism and the Creed. A Study in ante-nicene theology. (*Bellarmine Series*, XIII), Londres, Burns, O. et W., 1950 ; in-8, X-192 p., 21 s.

Rédigé parallèlement à l'ouvrage de W. F. Flemington sur la doctrine du baptême dans le N. T., et antérieurement à celui de J. W. D. Kelly, celui-ci parut en même temps que ce dernier, et rejoint ses contemporains par des voies indépendantes sur de nombreux points, tout en conservant une originalité bien définie. Dans le cadre des trois premiers siècles chrétiens, l'A. envisage les problèmes historiques du symbole des Apôtres et les leçons doctrinales que comportent le contexte liturgique et la tradition littéraire. Il se fait aisément affirmatif. Il traite tout au long la question du « baptême au nom de Jésus », et appuye l'antériorité de la formule christologique sur la formule trinitaire. Les pages consacrées à l'article sur le Saint-Esprit avec tout son contexte, et à la quatrième question baptismale de Maxime de Turin intéresseront les ecclésiologues à un titre particulier. D. M. F.

Henri de Riedmatten O. P. — Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle. (Collection *Paradosis*, VI). Fribourg en Suisse, Éd. Saint Paul, 1952 ; in-8, 172 p.

Loofs et Bardy nous avaient déjà donné des études imposantes sur le procès de Paul de Samosate, mais le P. de R. pose le problème sur de nouvelles bases dans cette brève, mais dense étude. L'A. tient pour l'authenticité et l'originalité des fragments du procès de Paul de S., rapportés par Eusèbe, Timothée Aelure, Sévère d'Antioche, les florilèges syriaques, Léonce de Byzance, Justinien, par comparaison à la théologie ambiante apollinarisante, comme celle d'Eusèbe de Césarée, Denys d'Alexandrie, Novatien, Méthode d'Olympe (chap. III), les homéousiens (chap. VI) ainsi que les témoignages postérieurs au sujet de l'affaire de 268 (chap. V). Cette théologie ambiante en matière de christologie, se distribue entre deux courants : ceux qui refusent toute âme humaine au Christ, origénisme simplifié, courant dans lequel s'insérera Apollinaire, et ceux qui admettent une âme humaine dans le Christ. La nature humaine est alors composée, complète, c'est un homme total. Le Verbe par conséquent ne peut lui être uni d'une manière substantielle, mais seulement habiter en lui et agir par lui à la façon des prophètes, position du Samosatéen. Le concile de 268 pour condamner Paul, se serait vu obligé de le faire au nom du premier schéma : Verbe-chair, d'où le son « apollinariste » des fragments conservés. — Un des mérites de l'étude du R. P. est d'avoir souligné la valeur du témoignage d'Eusèbe (chap. IV). Si ce dernier est particulièrement bien étudié, les autres positions christologiques sont peut-être trop

brièvement caractérisées. Nous nous demandons en particulier, s'il n'a pas eu tendance à exagérer « l'hérésie » d'Apollinaire, impression que nous n'avons pas eue à la lecture d'un récent article des « Dominican Studies ». Nous nous étonnons par exemple de l'affirmation de la page 53 : « Tout habitué des textes d'Apollinaire aura reconnu les thèses familières à l'hérésiarque ». Or les textes qu'il cite ensuite ne nous semblent pas affirmer autre chose que l'unique hypostase, selon l'ancienne terminologie.

Une étude plus serrée sémantique des termes *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον* éclaircirait le problème. Quant à l'exemple de l'union de l'âme et du corps, il est évident qu'il doit être jugé en fonction de la christologie et non d'une anthropologie présupposée. Expliqué par Malchion ou Apollinaire, c'est toujours un exemple, une illustration, non un argument apodictique. D. J. B.

Guido Müller, S. J. — Lexicon Athanasianum. Berlin, de Gruyter, fasc. 6, *λαμβάνω-ξηραίνω*, 1951, in-4, col. 801-960, 30 RM ; fasc. 7, *ξηραίνω-πᾶς*, col. 961-1120 ; fasc. 8, *πᾶς-προσδήκη*, col. 1121-1280 ; fasc. 9, *προσδήκη-τόπος*, col. 1281-1440 ; fasc. 10, *τόπος-ὠφέλιμος*, Loci sacri, 1952 ; col. 1441-1664, 45 RM.

Scellée par son copieux index scripturaire, la concordance de saint Athanase est désormais complète. Sa présentation technique fut analysée antérieurement dans ces pages (t. 23, 1950, 467-469) ; on en considérera ici les ressources. Un répertoire complet de cette espèce ménage des perspectives infinies de monographies. Le cadre philologique général qui fut adopté, ne préjugeant rien, laisse les coudées franches tant aux études stylistiques qu'aux recherches théologiques. Une base rapide de comparaisons verbales est toute prête, précieuse notamment dans les débats d'authenticité. Avec la compensation des sommaires de tête, les subdivisions sémantiques peu apparentes, s'effacent opportunément devant les sigles des traités. Ainsi remarque-t-on que dans la question pendante des deux versions du *de Incarnatione*, l'argument défavorable tiré du fameux *κυριακὸς ἄνθρωπος* n'est pas encore complètement classé, puisqu'il n'apparaît que dans le *Sermo major* et le *sermo minor*, tandis que la leçon rivale *κυριακὸν σῶμα* est présente en outre dans la *Vie de Saint Antoine* et dans la *lettre à Épictète*. Au point de vue théologique, à part les confirmations prévisibles de l'état de la terminologie de *Saint Athanase*, on est à même de multiplier, avec une économie de temps considérable, les enquêtes fouillées sur tous les thèmes des controverses de l'époque et de celles qui passionnent les modernes. L'exemple donné lors des premières livraisons, l'article *ἐκκλησία*, montre un cadre de travail et la variété des recoupements possibles. A l'actif du lexicographe, notons un point particulier. Malgré l'arbitraire de tout classement et les sens multiples du mot *φύσις*, on a pu retrouver parmi les emplois non-techniques du mot, un contexte suffisamment précis, qui situe l'opposition *φύσις* avec *ἀλήθεια* contre *θέσις* dans le sens de réalité-fiction, sur laquelle saint Cyrille d'Alexandrie tablera pour forger sa formule *ἕνωσις κατὰ φύσιν*, doctrine qu'il tient comme athanasienne. — Un dernier trait tiré du domaine liturgique. Lorsque l'on sait que saint Athanase lui-même a étendu le carême de son Église de 6 à 40 jours, on ne sera pas surpris que Pâques et Pentecôte

soient sous sa plume les seules fêtes digne du nom de ἑορτή. La portée de ce lexique se révèle à l'usage bien plus large que l'auteur qui en fait l'objet, d'ailleurs chef de file irremplaçable, mais sert à l'étude de toute la période contemporaine. Son intérêt durera même après la parution d'un dictionnaire patristique général. Le dernier terme relevé sanctionne ce jugement de ce livre, *ὠφέλιμος-utilis*, dans le conteste de *ῥήματα* : « ainsi les paroles des Pères ne sont pas oiseuses mais utiles à ceux qui les lisent sans parti pris » *(de Synodis 34)*. D. M.F

K. H. Schelkle. — Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. Heidelberg, Kerle, 1949 ; in-8, VIII-314 p.

Dans les cadres de la méthode historique des formes, l'A. analyse la Prédication initiale du fait historique de la Passion (Croix et Résurrection) (I), et élabore la théologie sotériologique qui forme cette Prédication (II) et qui structure la vie de l'Église apostolique (III), comme en témoignent les formules du kérygma (IV). Le passage de la première partie à la seconde nous semble s'effectuer non sans hiatus ; en effet, les vues sotériologiques du N. T. telles que l'A. les a justement élaborées, n'apparaissent comme n'ayant que faiblement influencé la formation des récits évangéliques de la Passion. La méthode historique des formes, permet-elle un meilleur approfondissement que ne l'a fait l'A., ou bien accuse-t-elle ici une de ses limites devant des textes évangéliques dont le motif essentiel de la rédaction semble finalement être le soucis du récit historique ? Toujours est-il que la thèse sous-jacente à tout l'ouvrage, l'apologie de la méthode historique des formes comme garant même de l'historicité, n'est pas totalement défendue. Il reste pourtant que cet essai franc, de la part d'un théologien catholique, de mettre à profit l'effort exégétique du protestantisme allemand, n'est pas sans valeur théologique et unioniste.

D. N. E.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. III, 2. Die göttliche Gnade, 3e et 4e éd., Munich, Hüber, 1951 ; in-4, XII-466 p.

En présentant la nouvelle édition de la dogmatique de M. S. (*Irénikon* XXIV (1951) 114) nous avons souligné le but que poursuit l'A. : rendre à l'enseignement théologique sa place dans la vie de l'Église. Son traité de la grâce, sans négliger les problèmes traditionnels, souligne l'aspect vital de la présence divine en nous. L'union de l'homme au Christ, l'inhabitation de l'Esprit, la foi comme racine de la justification, le rapport entre loi, grâce et sacrement sont ici souvent des exemples de théologie biblique. A propos du thomisme et du molinisme, M. S. que nous savons éviter les jugements trop catégoriques, propose une solution dialectique, chacun des deux systèmes représentant une préoccupation essentielle de la foi et de la théologie. Notons que M. S. ne laisse pas ignorées les divergences entre la théologie orientale et occidentale ; il apporte quelques correctifs à la compréhension courante de la justification chez Luther.

D. N. E.

E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. — Writings from the « Philokalia » on Prayer of the Heart. Londres, Faber et Faber, 1951 ; in-8, 420 p., 30/-.

Unseen Warfare being the « Spiritual Combat » and Path to Paradise of Lorenzo Scupoli, as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse. Trad. du texte russe par E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. Introd. de H. A. Hodges. Londres, Faber et Faber, 1952 ; in-8, 280 p., 25/-.

Les traducteurs de ces textes ont fait une œuvre fort appréciable, tout d'abord en rendant au public de langue anglaise une sélection de chapitres tirés de la célèbre Philocalie, collection d'écrits ascétiques de l'Église d'Orient. Cette traduction a été faite sur l'édition russe de l'évêque Théophane le Reclus († 1894), et ce sont surtout les enseignements des anciens spirituels sur la pratique de la prière qui ont été rassemblés ici. La lecture de ces pages ne peut qu'« édifier » dans le sens le plus authentique du mot, et stimuler le désir de connaître davantage certains éléments précieux fort oubliés du patrimoine commun des chrétiens.

L'autre ouvrage signalé est très important, non seulement du point de vue théologico-ascétique, mais encore comme document « œcuménique ». Il s'agit en effet ici d'un des traités spirituels des plus en vogue dans le monde orthodoxe, *Le Combat invisible*, qui n'est que la traduction d'une œuvre magistrale de la littérature spirituelle de l'Occident, écrite par le théatin Lorenzo Scupoli, et parue pour la première fois à Venise en 1589. Saint François de Sales la plaçait à côté de l'Imitation. Nicodème l'Hagiorite (XVIIIe s.) la traduisit en grec, sans en indiquer ni l'auteur ni la provenance, ce qui aida beaucoup à sa diffusion en Orient. L'évêque Théophane la traduisit du grec en russe au siècle passé, en y faisant un certain nombre de remaniements. Il est intéressant de constater que plusieurs éléments portant trop le caractère de la Contre-Réforme, y ont été remplacés par des pensées patristiques sur la prière et la contemplation. Le Prof. Hodges a écrit pour cette traduction anglaise une introduction d'une cinquantaine de pages, de tous points excellente, où sont exposés avec compétence l'histoire et la doctrine de ce traité, dont la présente traduction est faite précisément sur le texte russe de Théophane le Reclus. Une confrontation avec l'original serait à beaucoup de points de vues des plus instructives sur les deux traditions. D. T. S.

Od. Lampsidis. — *Ἡ Ποινὴ τῆς τυφλώσεως παρὰ Βυζαντινοῖς.* Athènes, chez l'A., 1949 ; in-8, 74 p.

Thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université d'Athènes, l'étude de M. Lampsidis est menée à l'école de son maître, le Prof. Koukoulès ; c'est dire qu'elle brille par l'information minutieuse et la recherche patiente. Après avoir rappelé avec détails — mais n'est-ce pas ici un hors-d'œuvre ? — que l'Occident ne le céda en rien à Byzance sous le rapport de la cruauté, l'A. pose un principe : l'aveuglement n'était pas à Byzance une peine légale, il n'était imposé que pour commuer la peine de mort. — C'est à partir du règne de Justinien Rinotmète (705) et sous l'influence de coutumes persanes que ce châtiment commença à être usité à Byzance ; il devint plus rare à partir de Michel Paléologue. Qu'il détermine ceux à qui la peine de l'aveuglement était réservée ou celui qui l'ordonnait ;

qu'il précise la manière dont cette mutilation était opérée, le lieu, l'exécuteur des hautes œuvres, toujours M. Lampsidis apporte une documentation abondante et sélectionnée qui fait de sa monographie un modèle de travail scientifique. Dom Pierre DUMONT.

RELATIONS

Cadier, Chevrot, Couturier, Delpach, Fédou, Guitton, Latreille, Marcel, Metzger, Pribilla, Thurian. — Unité chrétienne et Tolérance religieuse. Paris, Temps Présent, 1950 ; in-12, 310 p.

Dr H. van der Linde et Dr F. Thijssen. — De Situatie van de Protestanten in Spanje. Utrecht, Spectrum, 1950 ; in-12, 100 p.

Katholicisme et Geestelijke Vrijheid. Bijdragen tot een gedachtenwisseling. Ibid. 1951 ; 130 p.

Le titre du premier volume mentionné ci-dessus — un recueil d'études d'auteurs catholiques et protestants, rassemblées par l'infatigable apôtre de l'Unité chrétienne, l'abbé Paul Couturier, — indique suffisamment le sujet délicat qui y est traité. Tout le « poids du passé » apparaît bien dans la partie historique du livre, surtout dans les articles érudits et nuancés des professeurs René Fédou et André Latreille. Dans cette histoire, le bien et le mal sont inextricablement mêlés, mais « voilà qu'il nous est permis d'évoquer un passé pourtant brûlant encore, sans y vouloir trouver autre chose que des raisons de nous comprendre et des raisons de nous réjouir de l'étape parcourue les uns vers les autres » (p. 102-103). L'article *Intolérance dogmatique et tolérance civile*, du P. Pribilla aborde les questions de principe. Toutes ces pages respirent l'esprit de l'*Émulation spirituelle*, sujet de la suggestive contribution de Mgr Chevrot. « L'œcuménisme *rachète le temps* », dit ici Jean Guitton (p. 234), et avec beaucoup de compréhension le pasteur M. Thurian traite du sujet de l'*Église romaine et l'œcuménisme*.

Actuellement, dès qu'il est question de liberté religieuse, on pense à *La situation des Protestants en Espagne*. Dans le volume que nous venons de présenter, le sujet a été traité par l'abbé Couturier et le pasteur Jean Delpech. Dans celui-ci un pasteur réformé et un prêtre catholique ont publié une étude en néerlandais, contenant les conclusions d'une enquête qu'ils ont entreprise ensemble dans la presqu'île ibérique. L'attitude du pasteur ne manque pas de bienveillance, mais il croit devoir constater « quelque chose de malsain dans l'atmosphère politique et spirituelle de l'Espagne ». Peut-être l'inquiétude et la nervosité dans le catholicisme espagnol d'aujourd'hui devant l'infime minorité des protestants en Espagne (25.000 sur une population de 27 millions d'habitants) confirment-ils quelque peu ce diagnostic. De ces temps-ci, la situation est plus agitée que jamais. Souhaitons que cet état d'hostilité cède bientôt place à une féconde émulation spirituelle. Il serait désastreux que l'Espagne ne tirât pas son profit, autrement que jusqu'à présent, de cette catastrophe que fut pour nous, somme toute, la Réforme.

Le troisième volume intitulé *Catholicisme et Liberté Religieuse*, contient une dizaine d'études d'auteurs catholiques néerlandais. Pour la plupart, ces études revêtent la forme d'échanges de vues, relatifs à certaines publications protestantes. Aux Pays-Bas également, ces problèmes sont

constamment à l'ordre du jour, spécialement depuis la lettre pastorale du Synode Général de l'Église Réformée (1950). Celle-ci contient en effet des accusations assez nettes à l'adresse de l'Église catholique. Après des siècles d'oppression, cette dernière manifeste beaucoup de dynamisme en Hollande, au point qu'aux yeux de la partie non catholique du pays elle donne même l'impression d'être aggressive. D'où ces sentiments de crainte et d'appréhension pour l'avenir. Respectez-vous la liberté spirituelle en principe ou seulement par opportunisme ? Telle est la question que posent les Protestants. Ce malaise, qui trouve son origine dans des imprécisions et équivoques, doit être dissipé. Sans prétendre résoudre une question aussi complexe que celle de la tolérance et de ses limites, ces trois volumes contribueront certainement à permettre de l'approfondir dans une atmosphère de sérénité et de confiance. D. T. STROTMANN.

John R. Mott. — Selected Papers and Addresses on Evangelistic, Spiritual and Ecumenical Subjects, t. VI, New-York, Association Press, 1947 ; in-8, XVIII-562 p.

Dans les semaines qui vont venir, de nombreux chrétiens revivront l'atmosphère des grandes conférences œcuméniques d'antan. Lund évoquera Edimbourg (1910), Stockholm (1925), Lausanne (1927). Évoquons ici par cet ouvrage et les deux suivants les trois grands noms auxquels se rattachent ces grandes conférences historiques : J. R. Mott, Nathan Soederblom et Charles Henry Brent. Le Dr. Mott, encore parmi les vivants, nous ouvre ici ses archives volumineuses. Rien n'est plus apte à faire connaître l'esprit de ces mouvements chrétiens mondiaux où lui-même a joué un rôle si éminent et si décisif. La lecture de ces *Selected Papers* nous fait connaître en même temps la personnalité captivante de leur auteur et maints détails de son existence longue et extraordinairement riche des plus variées expériences. D. T. S.

Jean G.-H. Hoffmann. — Nathan Soederblom, prophète de l'Œcuménisme. Genève, Labor et Fides, 1948 ; in-8, 268 p.

Le Prof. Hoffmann a comblé une lacune en offrant au public de langue française un livre sur la vie, la pensée et l'action de Soederblom. Dans une préface éloquente, le pasteur Boegner note que le développement du « mouvement œcuménique du christianisme pratique » a abouti à des résultats très différents de ceux que S. pouvait prévoir. Mais, ajoute-t-il en substance, pour ceux qui regardent de l'intérieur, il ne s'agit que d'une évolution en profondeur que le pionnier du mouvement de Stockholm n'aurait certainement pas désavouée. D. T. S.

Alexander C. Zabriskie. — Bishop Brent, Crusader for Christian Unity. Philadelphie, The Westminster Press, 1948 ; in-8, 220 p., 3 dl. 75.

C'est une réussite que l'ouvrage que M. Zabriskie a rédigé sur Bishop Brent, le grand missionnaire des Philippines et l'initiateur du mouvement « Foi et Constitution ». Cet « homme de vision », qui avait besoin, à côté de lui d'hommes de détails (p. 91), était peut-être moins idéologue que Söderblom. « Nous missionnaires, disait-il, avons des moments de dépression profonde devant l'absurdité d'un front chrétien divisé ». A la

clôture du congrès de Lausanne, il a pu dire : « Dieu a élargi nos horizons, rafraîchi nos intelligences, ravivé notre espérance ; nous avons osé, et Il a justifié notre audace. Plus jamais nous ne pourrons être les mêmes que par le passé » (p. 175). D. T. S.

LIVRES REÇUS *(suite)*

✠ PAUL DAILLIEZ S. J., *Les Rubriques de la Messe* : I. Extrait des rubriques générales du Missel ; II. Cérémonies de la Messe basse ; III. Cérémonies de la Messe solennelle, 7e éd. Ibid., 1951 ; 3 fasc., in-16, 30-56-56 p. ✠ H. FEDERER, *A travers l'Ombrie.* Mulhouse, Salvator, 1951 ; 2 vol. in-12, 240-224 p. ✠ Mgr GEORGES CHEVROT, *La Victoire de Pâques,* Instructions paroissiales pour le temps pascal. Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-12, 300 p. ✠ *Cantus pro vestitione et professione Monialium Ordinis Sancti Benedicti.* Tournai, Desclée, 1952 ; in-12, 48 p. ✠ HENRY TREECE, *How I see Apocalypse.* Londres, Lindsay Drummond, 1946 ; in-8, 184 p., 8/6. ✠ J. B. HAWKINS, *The Criticism of Experience.* Londres, Sheed et Ward, 1945 ; in-12, VIII-124 p., 5/–. ✠ R. A. KNOX, *Stimuli.* Ibid., 1951 ; in-8, 148 p., 10/6. ✠ *Is the catholic Church anti-social ?* A Debat between G. G. Coulton et Arnold Lunn. Londres, Burns Oates et W., 1946 ; in-8, 250 p., 12/6. ✠ JOHN V. SIMCOX, *Is the Roman Catholic Church a Secret Society ?* A correspondance with the late Card. Hinsley with a Fereword by Dr. G. G. Coulton. Londres, Watts, 1947 ; in-12, X-62 p. ✠ DAVID WATMOUGH, *A Church renascent?* A Study in modern french Catholicism. Londres, SPCK, 1951 ; in-12, XVIII-126 p., 8/6. ✠ MAURICE B. RECKITT, *The Christian in Politics.* Londres, Ibid., 1946 ; in-12, 120 p., 2/6. ✠ ROBERT J. HENLE, S. J., *Method in Metaphysics.* (The Aquinas Lectures 1950). Milwaukee, Marquette U. P., 1951 ; in-16, 76 p.

CORBINIAN GINDELE, *Orgel Intonationen* (Musica divina, 6). Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-4, 12 p., 3,60 DM. ✠ *Kleiner Führer und Atlas der Wallfahrtsstätten Italiens.* Einsiedeln, Benzinger, 1950 ; in-4,50 p. nombr. cartes et illustr. — ✠ *Die zwanzig Jahrhunderte der Kirche.* Geo-historischer Atlas mit kirchengeschitlichem Begleitext. Ibid., 1950; in-4, 40 p., nombr. cartes et illustrations. — HANS KÜHNER, *Vinzenz von Paul* (Coll. Menschen der Kirches, 10). Ibid., 1950 ; in-12, 272 p. ✠ P. EMMANUEL HEUFELDER, *Der Weg zu Gott* nach der Regel des hl. Benedikt. Dülmen, Laumann, 1948 ; in-12, 192 p.

G. SCHILGEN, *Ty i Iana.* Paris, Édition biélorusse, 1950 ; in-8, 112 p. — Protopresbytre JAKOV KTITAREV, *Sputnik pravolavnago christianina.* Paris YMCA, sd., in-16, 62 p.

IMPRIMATUR,

Namurci, die 15 jun. 1952.

P. BLAIMONT,
Vic. Gén.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*